

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفى سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذاب الحشى في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الحياي

وقد حاشنا هامتها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احداهما للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفى سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وتابعهما للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفى سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشرح

❦ نبيه ❦

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشية ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضا حاشية
الكفوي مفصولتين بمجدول

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفى سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية نامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذاب المحني في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الخيالي

وقد حابنا هامتها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي اخذناها للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفى سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وتأييدها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفى سنة ١١٢٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشرح

❦ تنبيه ❦

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشية ولي الدين
في أول الهامش وتلبها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بجدول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * بارضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير
الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب
وأفضل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى
آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والأحكام * وعلى صحبه الذين محبهم الدين على أبلغ
نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانشلام (وبعد) فبقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي
المتين * ابراهيم بن محمد بن عريشاه الأسفرايني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها
من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أنم الزوائد * وهي التي تقود الى
بدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبقار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح
العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداد عن الحجابات والوهيمات *
وجعل شيخ الاسلام للأسول والعقائد عقلة الوافي بالانصال بالمبدأ القياض * وذعنه الصافي عن
كدر الاهمال بالاعتمال والارتياض * وكأنه شره من أنهار خمسة صافية لبس لها سادي ولا
يركب لحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الاجمرا بادي * فياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة
للكرام * لو لم نصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك
المنورة للظلام * ولم يتسخر وعملك لعملك وفمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان
للكلام هناك درجات أخرى * بل هو أخرى بأن يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما
أنعمت آدم * وكما أسست أقم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند البناء في الظاهر * أنصرتنا
يا ناصر وأعطانا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر
(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل
وبعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال
لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال
لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يشوهم من
أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين

(حاشية المحقق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله لبس لها سادي) أي
سادس فقلت السين ياء
(قوله فانا لسنا الا المظاهر
الح) هذا رمز الى مسألة
وحدة الوجود التي أظهرها
الشيخ محي الدين العربي
وتبعه الشيخ صدر الدين
القنوي والمحقق الفارسي
والسيد الشريف والدواني
والجاسي والعراقي وغيرهم
من الفضلاء المحققين حتى
الفوائد رسائل مستقلة
وخالفهم فيها أهل الظاهر
من المتكلمين مثل المحقق
الفتازاني وغيرهم وبعض
الصوفيين وهذا المقام
لا يسه تفصيلها

(قوله ثابت لهما) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشي الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

(حاشية العلامة الكفوي) ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ (قوله وملازمة الابتداء) أي ملازمة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملازمة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس (٣) الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة

دون الاضاقين كما فيها نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالإضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث يجعل الباء للاستعانة أو الملازمة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الأمور القولية بأن يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر خارجاً عنها مذكوراً قبلها بلا فصل وفي الأمور الفعلية بأن يقارن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة بنافي جمل شيء منهما جزءاً من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفهما كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملازمة بهما اذا جعلنا جزأين بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منها جزءاً أول ويمكن دفعه بأن العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلها جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملازمة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزءاً ﴿ قوله المتوحد بجلال ذاته ﴾ جاء توحد بمعنى بقاء واحد ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بعصته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحد بجلال الذات اختصص جلال الذات به * ذلك ان نجعل التركيب من قبيل الأول يجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملازمة ومن الثالث أي المتوحد للأنشاء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكما صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * فيه رد على من قال المباد خالقون لأفعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعد العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره وإضافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه التوحد بذاته الجليلة رد على المعترلة حيث حكموا بأن

جلال ذاته ليس له من غيره فينقطع ما أورده عليه بقوله فلا تساعد العبارة كما لا يخفى وأما ما يوجه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الأفعال التعدية كالعصمة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر العصمة التعدية اتفاقاً على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالإيراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى أن هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده القيل الثاني كما لا يخفى (قوله وإضافة الصفة) متعلق بكتابة التوحيد

(ولى الدين) (قوله وهذا إنما يصح الى آخره) أقول ان ما ذكره الخليلي بناء على ما هو المتبادر من الذات عند الاطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي ما به الشيء هو ولفظ الماهية يرادفها الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد نطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كما هي الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكما مضافه (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والمرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ما ينزل الى آخره) اعترض عليه بأنه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لالمؤمنين فقط يلزم (٤) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم

الاشياء والواجب متشارك في الماهية متميزة بالاحوال والافاضة وهذا إنما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحداً بجلال الذات وكما الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والمرضي فيه تقريراً لتخصيص الحمد به ﴿قوله المتقدس﴾ أي المتطهر يقال تقدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماهة) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماهة نفيد التعظيم أي كل نعمت له يرى عن شائبة نقص وسماهة فلا يرد ان التقديس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النبي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم النبي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات السلبية ينفي الشريك في هذه الامور وكذا التقديس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماهة يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ﴿قوله والصلاة﴾ دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا نبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد وازدادة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضبر حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى قبل لو رجع الى الله تعالى لا فاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

مساواة الآل والاحباب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين امنوا بآياته من الخلف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه إيهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قبل لو رجع) قائمه الخليلي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء انما تنم اذا كان في العبارة ما يدل على ان سائر

الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فيها ما قاله بعض الافاضل من ان (قوله) في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان اجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثر في ذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولاً في تعليل الافادة المذكورة ان يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجج انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان اجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما قرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيداً بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الخليلي ناظرة الى (تقدير)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واطافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نينا ولم يقل آيات نينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على بدء بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو قضاهم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قيل اخلاق نيبات انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الاقادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذاك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قيل اخلاق نيبات من قوله فالمعنى بساطع فسدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الاقادة المذكورة

لا تثبت الدلالة في العبارة

على نبي ما ثبت لنينا عليه

الصلاة والسلام عن سائر

الانبياء ودون انبياءه خراط

القتاد وما ذكر من استغراق

الاضافة لا ينبغي ما ثبت له

عنهم وما ذكر في حاشية

الحاشية من ان معنى

قوله بساطع حججه بادعاء

ان لسطوع لغيرها من

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكوا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعاً ونقلوا في ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتله المقام فذكر اصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحجته) إما وصف للآل والاصحاب أو الاول الاول والثاني الثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه لجرد التأكيد فانها تكون لجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التعميل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهم وان صرح به ما سيد المحققين ونسبه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير اما مشروط

حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فجرد دعوى لا تسع في مقام النزاع والا فلنا ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد التيسر والتي قال بحث وارد غير متدفع بانثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بهي لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلي فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المتبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خير بان بعض الافعال بوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلاً على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي للبرزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يزاد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وابي لهب (قوله أو الاول الاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قائلة الخالي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدرراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وجيتذ لا حاجة الى ما ذكره من المحذلات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فباعلقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فن جعل الموضوع والمبادئ من اجزاء العلوم فعمل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتنزلا منزلة الاجزاء فن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانها مباحي الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة اليبانية وانت خير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالمرض عايبها والاذان بها) انضمير ان راجعان الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرينها (قوله لانها فرع نبوت الحاكم والرسول) وهما اثنا بستان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا اطلق بخلاف الشرح الثلاثة الاخر (٦) احدها للفاضل سيف الدين الابري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها

لبعض الافاضل والاربعة عندني الآن والله اعلم والمثمة (قوله الاحكام المأخوذة من الشرع قسماً) والمراد من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل السمي أولاً لا ما يكون اثباته بدليل سمي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمي لتوقف الشرع عليه كوجود الباري وعلمه وقدرته وليس المراد أيضاً مجرد الموافقة للشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتدا بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

(قوله أمراً أو نهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولاً وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي بأصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله غيت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فعلى هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومباده (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام ونخصبه او الى نخصبه بمقتضى اعادة المعرفة معرفة ووجه الانسية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني علم الشرائع والاحكام وان مبادئه أساس قواعد عقائد الاسلام بمجتهد السامع في نخصبه بمباده مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وخدها بذلك (كفوي)

(قوله ما يقصده العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الحيايى (قوله) (قوله)
 أحسن مما قيل (قائله الحيايى) (ولى الدين)

(قوله ويتوقف نبوتها) أي بيان نبوتها أو نبوتها عند المعتقد وفيه ان المسائل مالم تكن معتداً بها لم تعد في بيان
 نبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان نبوتها يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور
 وأيضاً السعيات من المسائل الكلامية يتوقف نبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف نبوتها على المسائل
 الكلامية لزم الدور وأيضاً ما يتوقف عليه نبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالأقرب ان يقال هما
 أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لها فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لها كفاية في مدح الكلام (قوله)
 فان كونه مبني الكتاب الى آخره (علل الترتي في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية
 بخلاف الفقرة الاولى * وقد علل القائل المذكور وهو المحتج الحيايى بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله
 لم يلتفت اليه هذا المحتج لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولاً (٧) وبالذات وهو المتبادر من العبارة

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصده به العمل وهذه تسمى عملياً وفرعية وأحكاماً ظاهرية
 وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان
 تستفاد من الشرع ليعند بها ويتوقف نبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني
 الكتاب والسنة نبوتاً وهما مبناه اعتداداً وبجه عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضاً ليس
 الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرر الاولى * ويجاب عنه بأنه ترقى في
 المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس
 مقصوداً من حلق النظر فيها كما في الثانية * والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني العلم
 ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فآين الثانية من الاولى *
 وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على
 ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل
 السنة فان المعتزلة لاغلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتبني على ارادة
 المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة
 اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

من هذه الامور بل مبان لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا
 وجه آخر ذكره المحتج الكسبي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معناه اللغوي في أغلب
 أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام مناسبة اشترت بينه وبينها على ما سيجي تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل
 الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رغبة بهذه التسمية (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد
 ذكر الاسمين كليهما لتحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لطلال الكلام ولو نسب الى الاول فقط أو
 تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيد ان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل
 (قوله هذه الدقيقة) أي الإشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) لتبني على ارادة المعنى الاضافي
 أي كون تخصيص الوسم بالكلام للتبني على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الإشارة الى الفرق بين المذهبين
 بخلاف ما قيل (كنفوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يومهم) الظاهر انه علاوة لما أورده على القائل * وفيه ان هذا الابهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجبه بدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة ما ذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ما ذكره القائل يومهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول نبي على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الابهام ولتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعزلة (قوله شدائد ظلماتها) قال حميد الشارح هذا فرة بلا مصرية فان الغيب هو الظلمة لشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياب والابهام بالظلمات مجر دفتن في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قبل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتمسرازكه وتبدله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة) (٨) الضيفة) لعل وجه اراءهما بهما هو ان يحمل على ما به الشك وعلى ما به الوهم

اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقنيات الى آخره) هذا الجواب اما يمتنى اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حمل على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فهذا الجواب لا يندفع الاضطراب بالكناية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على (بعضى) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لا يخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة التجم اليهما وفي التجم استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الجبل للعهد على سبيل الكناية والتفويض لا بطلاله كما ذهب اليه صاحب الكشف قال (ساجتي زاده) فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون التجم استعارة فهو بتقدير السكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لمعوض أداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر بكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كاللبدل الا انه يمكن الارض وكالشمس الا انه لا يغيب وما نحن فيه من هذا القليل لان الملة والدين لا يأتان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

(١) اشارة الى ما ذكره بعض المحققين نقلاً عن تهذيب الازهري من ان الغيب هو الظلمة الشديدة (منه)

بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لاني السماء تأمل انتهى (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو ويكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومثا كانه انتهى (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لثان الفضلاء تأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال السكتي هو بمعنى السلوك والمعجوب يقال طريق عمل أي ملحجوب وملك الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيها المقتدى به) * (قال المحشي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلاثين وخمسة انتهى والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الخنفي والحضبة نسفون سواء منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السمرقندي الفقيه الواعظ

توفي بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركان عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وسبعمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبت) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استفدته لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من

يستضي منه فقيه مدحه بأنه يضي الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يملك به الطريق الذي ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولأنهم يخاطبون فيها بحجة هي سلام عليكم عليهم * ويحتدل ان يكون من قيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفا وتكريما لما قاله السلام المضافة هي اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنين ربه في داره والآخر من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لفرق الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وتيسر تقديم احوال على ذي الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والفرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ما قبل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكة كذلك على ما العقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبت من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائده يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد وقد جعل الفن مجرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذنا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل اولانها تحيد معانيها مفصولة عن

(م - ٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) مبدأ المعرف المقصود بالتعريف لان الحقائق في المشتق ليس الا باعتبار مبدأ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لا يتم هنا كما لا يخفى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لا يتم في معرفة الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وان سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدأ الاشتقاق مطلقا وان سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقا فلسفيا لا يليق اعتباره في التعاريف ولا بدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خبر علما كان أو مالا أو غيرها وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعة كما لا يخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره (كفوي)

(قوله على الوجهين الى آخره) متعلق بقوله سها فصولا فهو كالبديل عن قوله اما لانها تفصل الى آخره فان الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب قاصلا بين الحق والباطل ومفيدا للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله لإفادة لاإعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها تلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وإثناء نصوص إعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خير بأنه يجوز أن يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المستعملة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن أن يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والنصوص جمع قصص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن أن يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المازين ويكون إثبات الجواهر والفصوص له تخيلا خفيئذ يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لفصوص الخواتم (قوله وتبين المضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على (١٠) ان يكون ظرفية التقيح للتوجيه من قيل ظرفية الصفة للموصوف

للمبالغة كما في قولهم زيد في الحصب والراحة فالعنى مع توجيه منقح غابة التقيح بحيث أحاط به التقيح إحاطة الظرف بظروفه (قوله وثانيهما توجيه في ضمن التقيح) الظاهر أنه توجيه بحمل ظرفية التقيح للتوجيه من قيل ظرفية السبب للسبب كما في قوله تعالى في القصاص حياة يعني لم يأت بتقيح مجرد عن القوائد

بل بتقيح مشتمل للزوائد المقبولة كالقوائد بحيث لو لم يكن التقيح لقي الكلام غير موجه على قياس ما سبأني في نظيره من التوضيح (قوله بمحتمل إرادة تبيينه) بأن يكون المعنى ومع تبيينه موضع أحاط به التوضيح كإحاطة الظرف بظروفه على أن يكون ظرفية التوضيح للتبيين من قيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطى الكشح) لم يتعرض لإضافة الكشح الى المقال بأن يقول وطى كشح المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه فبه إشارة الى أنه مما لا حاجة اليه في أصل المقصود إذ الكناية تم بدونها أيضا والظاهر أن تلك الإضافة لادنى ملازمة لوقوع طى الكشح في المقال أي طابوا كشي في المقال (قوله وطى الكشح عن الشيء كناية) كما أن طى الكشح عن الأمر كناية عن إضماره وسنره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لكون الاعراض عن الشيء لازما لطى الكشح عنه قيل ولك أن تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشح لازم لذي الجب فاستند الى المقال تخيلية كما استند الأظفار الى المنية في أظفار المنية نشبت وفيه أن كون الشارح طابوا لكشح المقال يكون حينئذ ركيبا للمآل (قوله والارجح أن يحمل إلخ) قيل وجه الارضية حسن المقابلة للإطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظرا لانه سيد كر التجاني عن الإخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الإطناب فهو ليس عين الإطالة لانها الزائدة لالفائدة بخلاف الإطناب على ما ذكر المعاني انتهى (وأنت) (كفوي)

(والتجاني)

(قوله وقيل ملاحظة الخ) قائله الخيالي

وانت خير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكن بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المقدم ذكرها بخلاف ما لو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حينئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سياتي والارجح ان يحرز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم واما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سياتي فهو بمنزلة نزع الحرف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز) لعله أول الاخلال بالايجاز لتعطل المقابلة ولم يؤول الاطئاب بالاطالة مع انها بيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضته منها انه يكون مضمون هذه الفقرة انائية حينئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ماهو الارجح من حمل الاملال على مايلزم منه الايجاز المحل فيكون تكراراً وتأكيداً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لئلا يكون كترع الحرف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطئاب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الايجاز فان فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يخشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام في امثال هذا المقام وأيضاً قد يترك كون تلك العادة ويختارون التأويل في أول المقام اذا كان ارجح كما ههنا فان ارادة الاطالة من الاطئاب أوضح من ارادة الاخلال من الايجاز ولذا تراهم يضعون الاطئاب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال في مقام الايجاز وأيضاً في وضع الاطئاب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة في الفقرة الاولى على ان في تأويل الاطئاب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يخاف عن الاطئاب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطئاب والاخلال اطئاب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطئاب

والاخذ بالاطئاب فيشهد على خلاف ما بدعيه كما قيل (قوله والاطئاب بدل الخ) (قال محمد شريف) ههنا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطئاب يقابل الايجاز والاخذ بالاطئاب يقابل الاطالة فكانه وضع الاخذ بالاطئاب مقام الايجاز رعاية للسجع فكانه رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطئاب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخذ بالاطئاب عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعراباً واحداً الا انها اعراباً يجعل الطرفين متعدداً في حكم متبوعين والوجه ان يقال أجري الاعراب على كل

من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد بنحو الكنجين ماء وعدل وخل فان الخير هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وانت خير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطئاب الاخذ بالاطئاب واما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله ساجق زاده) من انه اذا جعل الاطئاب بدلاً عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطئاب بناء على ان البديل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخذ بالاطئاب عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخذ بالاطئاب مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فلفظ لانه لا يفهم من كون الاطئاب بدلاً ان الاخذ بالاطئاب ليس مقصوداً بالنسبة غايته انه لا يفهم منه ان الاخذ بالاطئاب أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطئاب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلاً الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخذ بالاطئاب بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطئاب والاخذ بالاطئاب لاننا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لعدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصودية الاطئاب ايضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل ايضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله في حكم متبوعين) (قال محمد شريف) هذا لا يتم في امثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في امثاله ايضاً تكلف أقول المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان المعمول واحد اعراباً واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتباراً والتعدد في المعمول يستدعي التعدد في العامل في امثاله والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله بما أورد عليه الشارح الخ) فيه إشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبيين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاماً لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف بورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرهما (قوله واما ثانياً الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب مني وتقريره لان لم يرد جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول بحسبي لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بان خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره (١٢) هذا المحشي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخيالي (قوله ليس

للمعترض) اي المعترض على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفاضلي (قوله ويمكن ان يزاد الخ) وانت خبير بان هذا ليس وجهاً زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المتقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله ومما زيد الخ) زاده الخيالي نبأً للفاضل الخطاطي في حاشيته المختصر والمطول ومما زاده الخيالي أيضاً جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم يذكره هذا المحشي لعدم تمحيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التلخيص (عطف)

بذكره هذا المحشي لعدم تمحيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التلخيص (عطف) يمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما هنا يجعل المجموع ثانياً واحداً ويعتبر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحداً ثانياً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون الآخر الثاني آخر للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزاد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جمل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبني على ذلك فرده لمجرد ذلك التعدير بما لا ينبغي فتدبر (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسبي (١) فيه ان الوجه الاول المتقول عن السيد اتما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على المطول أقاده الكفوي (منه)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الأفاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دطائية والواقفة اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد وأعطني العصمة والساد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فإلم بصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليتركب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفازاتي حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقا وهوليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ما ذكره التفازاتي في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد (١٣) (قوله تعسف الخ) تبع فيه

تعسف على جملة وهو حسي وهو لانشاء التوكل وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح وبعد ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سبأ خذ في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجابا أو سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فحين نقصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتبسيط والمزاد من الشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كلاحكام الطيبة والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

المطلوب (قوله مقسما لعلم التوحيد) فان العلم بوحدايته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

(١) قوله وانت خبير بان ما ذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفازاتي بقوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التبسيط لزم ان يكون الفقه علما بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فإذ ذكره هذا القائل اما اعتراض على التفازاتي بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلا بقول الشريف أو مستنداً به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلا على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالفواعل التي تتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضا كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل العصام كذلك وذلك أيضا باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سبأ خذ في تعريف الفقه بقوله وسما ما يفيد معرفة الاحكام العملية لئلا تنتشر اجزاء الكلام ويلتم آخره بأوله حسن الاشام والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التبسيط في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئا في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فلا أورده هذا القائل ليس الا للتجبر والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أفاده الكفوي (منه)

التفازاتي لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلا عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادرو وورود السؤال لا ينافي التبادر ومقول في حقه نعم الوكيل فهو من قيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشريف على

(قوله بطرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والانياس به على وجه مخصوص بشر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولاً ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالفرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي المصام ولا يضر هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان نقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتاً واعتداداً. واما لانها يتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله ما لا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها فحصوله بالكشف المنفرد (١٤) على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام

وغن الاحكام النظرية الغير الشرعية فلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصقات والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كليات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاداته ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دأثر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتاً واعتداداً اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتي لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتبساً اليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام * وفس عليه تسمية الثانية أصلية واحتفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتي يصح قوله وتسمي أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المنفرد على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتعصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه

ليس بشيء اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيها يتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به ما لا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية

(في)

بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني

انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الاتصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما قصير الانسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما لا يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها يدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيد اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعاقباته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بابراد كلمة التبعض ويكتفي فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد التنا والظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا افادة عدمه كما اشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر المضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كسوى)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه أن يحمل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الأولى أن يحمل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) إلى ذلك قول الحاشي * فهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعني لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى وما منا دون ذلك وما منا إلا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجملوه مبتدأ والظرف الأول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منادون ذلك وما أحد منا إلا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجالاً كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انشئي (قوله وأما أن الفقه الخ) قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو أن الفقه من باب الظنون لا يثبت على أمور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوها والمبني على المظنون مظهر فكيف يصح أن يكون علماً لأن العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظناً بل وهما وجهلاً مركباً وليس هو حصول أذهن اصطلاح فلسفي وحاشا أن يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المراد لليقين ومنع كون الفقه ظنياً قائلين بأن المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالأحكام (١٥) وهذا العلم يقيني لأن المجتهد

في قوله منها ما يتعلق الخ كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور إذ المقصود بالإفادة حال أبعاد الأحكام لأحال ما يتعلق وأنه بعض الأحكام الشرعية وجعل من التبعية محكوماً عليها وأما ما استخرجه الشارح من القوة إلى العمل صرح به في شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالأولى) أما بمعنى اليقين أو الملكة فإن العلم يطلق عليهما وأما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فغروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس النقص عنه هنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فإنه لا يسمى علم الشرائع والأحكام ولا يطلق العلم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

إذا غلب على ظنه الحكم علم يقيناً أنه غلب عليه وإذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه نعم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى أن شيئاً منها ظني بل على معنى

أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع إلى التفهيم والردود

(قوله أما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الأصولي العلم هنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فإنه يحصل عقيب الإدراك حالة وراه الإدراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فإن العلم يطلق عليهما) إشارة إلى العلة المصححة لإرادة معنى اليقين والملكة كما أن قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد إشارة إلى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانتفاءه مما ذكره (قوله أسكن في علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه) فينقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالأولى منعاً * أقول يمكن أن يقال ليس المراد هنا إيراد تعريف جامع مانع بل الغرض تمييز الفقه عن بعض مآعده ولو سلم فيجوز أن يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقرينة ما سبأني في نظيره من قوله وما يقيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها وبمعونة شهرة أن الفقه من الاكتسابات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك إلى ذلك قول الحاشي قال موسى بن جابر الحنفي

لا انشئي يا قوم إلا كارها * باب الأمير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال أسنة مذروبة * ومن تدون شهودهم كالفائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جبل الحاطب
قال في القاموس القماش ما على وجه الأرض من فئات الأشياء ويقال لرذالة الناس قماش محرره (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على الخشحي الجبالي حيث جعله من هذا القبيل لامن الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عدل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدواي وبقي العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى فقها عندهم) بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحتز منه لزم ان يكون العلم بمجرد وجوبها فقها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الفرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقض (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد فان هذه الكلمة تستعمل في عرفهم فيما فيه نوع بعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اياه عنه) أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابله لا جعل ما هو اعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعالى السك بالجزء) يعني على (١٦) ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون

الحكم المنطوق انسمى
بالصدق فانه حينئذ يكون
من قبيل تعلق المعلوم بالعلم
(قوله ان شيئاً منها لا
يستفاد) الصواب انه
لا يستفاد شيء منها الا من
جهة الشرع حتى تقع
الشك في سياق النسبة
تفني العموم (قوله الا
من جهة الشرع) فكانت
شرائع أي، شروعات من
شرع بمعنى سن فسيت بها
(قوله والا) أي وان لم
يكن معناه ما ذكر بل

وما يستوي في معرفته المذنب وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن
يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم
التوحيد والصفات نوع اياه عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى
المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم
الشرائع والاحكام لما لها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام
الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئاً منها لا يستفاد
الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً
لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة
والحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فتقول وبالله التوفيق الاشبه ان نسبة
علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف
علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الايمان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع
على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف احكام الله تعالى (قوله والثانية علم التوحيد والصفات)
من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوز مطلقاً لا على مذهب من جوز
بشرط ان يكون المعمول الاول مجزوراً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور ولا المجرور فقط كما

كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركاً بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في)
كذلك فلا بطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه النسبة فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام
العملية (قوله يتداولها القضاة والحكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمهم حكومتهم بمعنى ما يتعلق
بكيفية العمل فكثرة استعمالها كانت سبباً لتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) يتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك
أيضاً سبباً لتبادر (قوله يختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبياء فلكل
شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد
يقال وجه النسبة بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصلي للشريعة وانت خبير بان الظاهر
ان يكون هذا وجهاً لنسبة الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد
مرغواً خيراً مبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوباً بتقدير الفعل
والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله ويرد عليه) المورد والمحجب الحجابي (قوله وان من لا يعتقد الخ) فيه انه يخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الأقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملاحظ في التكفير انما هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجته أو المجمع عليه الغير الضروري فإنه لا يكون كفرا خلافا لما يوحى به كلام بعض المتأخرين انتهى وقال امام الحرمين **ص** كيف تكفر من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع واتمبده ونضله كذا في المسامرة شرح المسامرة (قوله وكلا الحكمين) أي الأشهر والأشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) المحجب هو الحجابي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع (١٧) وان اريد أنه منه من حيث يتوصل به الى

استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد لا يثبت اليان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع وقد يحجب عن أصل الاعتراض بان حجة الاجماع ليست من مسائل أصول الفقه فان موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث أبنائها للأحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجة الاجماع من مسائله بل الحق أنها من مبادئ الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجة الاجماع من الاعتراض الذاتية

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعدمه الشارح في التلويح من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في أنه من علم الاصول بيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث أنه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وجبئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الأحكام الشرعية لان حجة الاجماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول مواسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سذكروه لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداه على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر وبصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسألة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسألة اثبات الصانع توجب به أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

(م - ٣ حواشي المقائد ثاني) (عصام) التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجة الاجماع من الاعتراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه قلنا من حيثية الموضوع التي لا تين في العلم كوجود الوجود عند المحجب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع في افادته الأحكام كركنه وشرطه وحكمه ونسبه كما ان بحثه عن سائر الأدلة من هذه الحيثية فتدبر (قوله وجبئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الأحكام الاعتقادية الأصلية ولو من بعض الحيثية كاف في الورد اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمه البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضا قيد الحيثية أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث أنه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحيد والاتصاف باوصاف الكمال ولا يلزم منه اشرفية مسألة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا يادر الى التسليم فقال على أن في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوي)

(قوله ما يقال) قائمه الخيالي (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده ببعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من اصول الديانات والمعتقدات خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايعوا علما وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتبعية منه او من اولاده وهم انسان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة ثمانية عشر واما الزيدية ثلاث واما الامامية فواحدة على ما فصل في الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الابري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي تكرار الافكار للامدي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائمه الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

(قوله ان وجود مباحث اخرى) بمعنى ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحاصل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسائل الكلام وذلك غير جائز لما نقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فتفطن) ليس بمبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان ما قد بعد من أجزائه كما ذكره الشارح في أول شرح المقاصد ولك ان نعم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوعات فاصل قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده انه أشهر اجزائه وأشرفها فتأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وهذا يدفع وتعليل للدفع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثا مستقلا مقابلا لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منعهما انما هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليمه وتعلمه كما سيجيء عن الشارح لاعتدائه وتدوينه وان الكلام عنها في الثاني دون الاول فالاول ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله بركة حجة النبي عليه السلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان يجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة بما لا يثبت له كما قال (البحر ابادي) فتأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلا له ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وقرب

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فتأنيده أجل وهذا يدفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا يوجب الامامة من التفهيمات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما يصد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوان بحث التوحيد ومبحث الصفات تخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاتصاف على علم الصفات مع ان التوحيد أيضا راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يجبه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لما شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع فإبنة الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم بركة حجة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك ان تجعل علة لصفاء عقائدهم بركة حجة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر بعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته والوجه هو الاول

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين في كتب اسماء الرجال مثل الكمال لعبد الفتي المقدسي وتذهيب الكمال للزري والكمال التهذيب لمغلطاي وتذهيب التهذيب والسكاكيف للذهبي وتهذيب التهذيب وتقريب التهذيب لابن حجر وغيرهما وقد هذا المحشي المحشي الخيالي في هذا الخط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله اورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سياتخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسب الى نفسه فصدق عليه قولهم الشير يؤكل وبذم (قوله فتركناه) (١٩) أي تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فالتدبير باعتبار لفظ ما والتأنيث فيما سبق باعتبار معناه (قوله لاجله) أي التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته وحجة أسبابه لكن لا وجه لهذا الاختصاص بعد اعادة النظر في قوله فقدم من الاحتمالات مما لا ينبغي (قوله فتفطن) أي في استخراج الوجه في كون الوجه هو الاول وامل ذلك انه لو كان من موجبات صفاء العقائد بقي الاستغناء عن تدوين الفقه بلا وجه بخلاف ما اذا كان مقابلا له فانه حينئذ يكون ناظرا الى الاستغناء عن تدوين الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

فتفطن وبالجمله قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنيين قدّم للتخصيص والاحتراز عن الفناء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينسب الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والالودونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الاراء وما يتبعه قلنا قاله ههنا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالعرض له توطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان بعضهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفتن وكادت تدرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوها للثلاث بنظمي أثرهما (قوله وكثرت الفسادي) كناية عن اختلاف الفتن في الجواب فهي ليست كثرة منفردة على كثرة الوقائع حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الوقائع بانه لرعاية السجع والفتا والفنوي بالضم والفتح ما اتي به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل محصيل التعرّف والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط لاحكام الجزئية المدرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيبانه على ما اظهرنا ببنائه خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتذار بانه مغتفر في الخطب (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماحه الاذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة ابدعناها لاجله وجشا بدفع

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاصحاب السليقة مما يؤول الى تمسكهم من المراجعة الى الثقات فاقهم (قوله عن اختلاف الفتن في الجواب) أي في الجواب عن مسألة واحدة أو في الجواب للمشتبهين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخير ليوافق تأخير فيما سبق حيث قال ولقلة الوقائع والاختلافات فان هذا في مقابلة ذلك (قوله والاستنباط لاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج البسط وهو الماء الذي يخرج من البئر اول ما يخرج كما ذكره البيضاوي في سورة النساء فعلى هذا المناسب جعله لقاعدة اذ استخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مغتفر) بالعين المعجمة ثم الفاء بمعنى المعفو عنه فقيه حذف وايصال وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعنى الكثير أو من الغفر بمعنى المحتاج اليه ورد بانه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجشا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه وأما تعريف القوم للفقه فشمل على المساحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الأحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادئ والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنياً على المساحة بخلاف تعريف القوم لفقه وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على أخذ الإفادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه إلى آخره) وأنت خير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الأحكام الكلية لمعرفة الأحكام الجزئية مع أنه حكم على هذا بالكلف كما سبق لكن ذهب إلى هذا التوجيه بعض المحققين وحنه وذلك حيث قال والأحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الأحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الأحكام والفرق بينهما ذاتي لتباين الكل والجزء بالذات ومعنى الإفادة استلزام الكل معلومة الجزء انتهى واعتراض عليه الخيالي بالاهوري بأن هذا التوجيه يخرج التعريف عن النفاذ لكن أي قاعدة في اعتبار إفادة جميع الأحكام لكل واحد من الأحكام في التعريف فندير (قوله ولو جعل التعريف إلى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال وأما جعل المعرف بمعنى ماسة الاستنباط أو الاستحضار فسبق الكلام اعني قوله عن تدوين العاملين وتمهيد (٢٠) القواعد وترتيب الأبواب يأتي عنه انتهى والمراد من قوله وقد

جعل إلى آخره تأكيده
هذا الجمل وأنت خير بان
ما ذكره من الإباء حق
لا شبهة فيه لأن التدوين
والتمهيد والترتيب لا يضاف
عرفاً إلى الملكة بخلاف
العلم وقد قال الشارح في
شرح التلخيص في بيان
قوله ويختصر المقصود في
ثمانية أبواب ظاهر هذا

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشهر
أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن
إلا بارتكاب مساحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المساحة
ومن قيل التعريف بما هو المقصود الأهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلاً أنه ما يكون المقصود
منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن
المساحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الأحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل
البياض عرض يبيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل
تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مساحة مبنية على عدمها تشدد حاجة العلم
بالجزء منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالانباع أحق ولك أن توجه كلامه
على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الأحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم ولو جعل التعريف

الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن نفس الأصول والقواعد وقد آثره هذا الخيالي في الأطول حيث قال والشارح المحقق اختار (للعلم)
حملة على الملكة وجوز حملة على المسائل مع أن قول المصنف ويختصر في ثمانية أبواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى
فلا يرد ما قيل أنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدويناً للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدويناً للعلوم

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الأصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها
التفصيلية (قوله وما اشهر) عطف على تعريفات العلوم أي يقتضي ما اشهر (قوله أن معلوماتها) أي يقتضي أن معلوماتها
(قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الأحكام العملية التي هي
المسائل اشتمال الكل على بعض أجزائه وحاصل ما ذكره أن المعرف هنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادئ والموضوعات
وإن المراد بالإفادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فاندفع السؤال المورد لكن لا يخفى عليك أن ما ذكره أيضاً تكلف
ظاهر ونصف باهر مع أنه ادعى أن ليس فيه تكلف هكذا ينبغي أن يفهم (قوله وتجعل المفيد) الظاهر أنه يجعل الإفادة
هنا أيضاً بمعنى الاشتمال إذ لا معنى لإفادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وأنت خير بان هذا التوجيه
ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فإن الإفادة فيما ذكره بمنها وهما ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة السكلي وهما
معرفة الكل فيهما بون بعيد نعم حمل الإفادة على معنى الاشتمال تكلف ونصف كما لا يخفى هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريض للخبر حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذا من فضول الكلام بعد قوله وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاسول التي ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام في الاحكام) أي في قوله في افادتها الاحكام (قوله السابقة) في تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه وما سبق منه في الحاشية المقدمة انما هو لتعريف الفقه وأيضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا في واد وذلك في واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هناك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أي المنسوبة الخ) فيه رد على بعض الحشيين حيث قال عدم التقييد بالدينية كما وقع في هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حيثئذ مع انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين في الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه في الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح في أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه

السلام) قال (حسن چلي رحمه الله في حاشية شرح المواقف) قبل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستتراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان

للمعلم بمعنى المسئلة لم ينجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور نتوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسعه هذا المقام ونضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الأصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الإلهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قوهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في قد ذكر ثمانية أوجه للنسبة بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سوا المنطق بالنطق لانه لم يبعد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما توهم انه جملة مع ابراث القدرة على الكلام متحدة في المال ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها (الاول) انه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

من جعلها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها انتهى فتدبر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل في على خلاف ما هو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا التمرح عنوان الشيء وعنوانه أول قيل (قال الباري في هذا الشرح) قيل فيه بحث لاننا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكمال والصحائف والتجريد والمواقف والطوابع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولا في هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولا في هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد في المال فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جواباً عن قوله لم يلتفت اليه كما توهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجها) وهذه وجوه ختة أخرى للتسمية الاول من قيل تسمية النائب باسم المتوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المقيّد باسم المقاد والرابع من تسمية الشيء بلفظ يقابل اسم مدار ما يقابله والخامس من تسمية الاخص بلفظ الاعم (كقوي)

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل أن يكون من باب التنازع لكنه يحتاج إلى تكلف فحصل هذا الوجه هو أنه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمقتله في ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام اللفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاء كل اللفاظ الدالة على بحث مبحث (قوله إلى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فإن تلك الأجزاء وإن كانت في حد ذاتها الفاظاً إلا أنها بالنسبة إلى لفظ الكلام في كذا معان متعددة (قوله والاشبه أنه كان الخ) الظاهر أن هذا اعتراض على الوجه الأول بوجهين حاصل الأول أن تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر إلى المتقدم وحاصل الثاني أن الكلام في قولهم الكلام في كذا متعدي في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه إذ لم يعمد نقل اللفظ عن المعنى بالموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه إنما هو المعروف باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المرفق به واللازم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريد عن اللام حال العلم إذ لا يصح (٢٢) تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم

يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين إلى غير ذلك (قوله فرع تسميته) أي تسمية علم الكلام وأنت خير بان هذا لا يلائم قولهم بأن علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالعلم الأكبر ويعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه لرسالة الوضعية قد حقق في موضعه أن المعروف باللام المهدله وضع

لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للتأخرين عن الكلام (الثاني) أنه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها (الثالث) أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام بخلاف الفقه فإنه يفيد العمل مطلقاً (الرابع) أنه في مقابلة التصفية التي مدارها على الكوت فسمى بما يقابل الكوت (الخامس) أنه في افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيها بين الأشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الأول من الثمانية من قيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال إلى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه أنه كان تسمية المباحث كلاماً فرع تسميته كلاماً تسمية للأجزاء باسم الكل تليها على أن كل جزء منه في شدة الحاجة إليه بمنزلة الكل والنحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قيل إطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فإنه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعروف باللام والوجه الثاني من قيل تسمية الكل باسم الجزء لأن الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قيل تسمية الشيء باسمه لأن الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالحال والسادس من قيل تسمية

تركيبي لكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضماً عاماً يعني أن رجلاً مثلاً كما وضع في حال (الشيء) تجرده عن اللام لمفهومه الكلّي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولاً وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقه على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لأن تعيين الشخص يجوز أن يكون مفهوماً من القرينة دون اللام وحاشي لا يحتاج إلى القول بوضع آخر في العهد الخارجي انتهى (١) وقيل إنما يحتاج إلى إثبات الوضع التركيبي له إذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فيكون استعماله في الجزئيات حقيقة وأما إذا كان موضوعاً للفرد المنتشر فلا يحتاج إليه لكونه مدلوله حيث لا قابلاً للتعيين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لأن الكلام موضوع المسئلة) يعني أن الكلام موضوع المسئلة في مسألة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى أن مسألة الكلام جزء من مسائل الفن فلا كلام جزء من الفن فإن جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء (قوله لأن الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي)

(١) شهري زاده في حاشيته على شرح الرسالة الوضعية (منه)

(قوله باسم سيه) أما على السادس والخامس فظاهر فإن المحتاج إليه سبب للمحتاج وكذا مالا بتحقيق الشيء إلا بإدارته سبب لذلك الشيء وأما الرابع فلأن الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما شيان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لأن ما هو الدال إنما هو الالفاظ الموضوعه بأزاه المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لا يخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين ما يليه) ما يليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قيل تسمية الشيء باسم سيه كما أشار إليه أولاً احتاج إلى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بأن الفرق بين الأول وبين الآخرين كون المدار في الأول هو التعليم والتعلم بخلاف الآخرين إذ لا تعلم ولا تعلم فيها وحاصله أن تسمية الكلام في الأول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببته في الآخرين فإن الكلام فيها سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار إلى الفرق بين الخامس وبين السادس بأن الكلام سبب للتحقق في الأول وللتعرف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح فتقوله وتحققه ناظر إلى الخامس وقوله وتعرفه إلى السادس وهذا يحمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو أن حاصل الأول أن مسائل العلم لا تحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني أن الافتقار فيه إلى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو أريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) حينئذ يكون منقولاً من معنى كلام الله بخلافه في (٢٣) سائر الوجوه (قوله أطلق عليه أولاً) فيه

نظر أما أولاً فلا يكون
هذا الوجه حينئذياً بالوجه
التسمية بالكلام أولاً
مخالفاً لآخوته وأما ثانياً
فلأن الإطلاق عليه
لا يشترع على كونه أول
ما يجب من العلوم

الشيء باسم سيه وجعلها من تسمية المدلول بالهم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعليم والتعلم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فأطلق عليه أولاً والالفاظ أما ذكر الأول في قوله لأنه أول ما يجب أن يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله في الوجه الخامس لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين حكم أعلي

التي تتعلم بالكلام بل لا بد وأن يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بأن المراد أنه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولاً فأطلق عليه هذا الاسم أولاً مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل إن تدوين الفقه كان مقدماً عليه والقول بأن ألفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه أنه لم يقع قبل هذا إطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل وإما ثالثاً قبل الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لفاً ما ذكر الأول إلخ) وذلك لأن المشار إليه بقوله لذلك سبباً لكونه مما يجب من العلوم التي تتعلم بالكلام وأما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الأول لفاً ذكر الأول في الأول إذ لا مدخل له حينئذ في التسمية وعلى الثاني لفاً قوله ثم خص به إذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج إلى التخصيص للتبميز فيجوز هذا التردد توسيع للدائرة والأفلاطون في أن الأول متعين فانه لا دخل للأولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يقيد قوله فأطلق عليه بأولاً لضع الأول في الأول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضع ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة للغير إلخ فتدبر (قوله حكم أعلي) إذ قد يتحقق بلا مباحثة وإدارة كلام من الجانبين أيضاً وفيه أن غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمعلامة فالظاهر أنه حكم كلي بناء على ما قاله الكنتي من أن الكلام لغرضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في أمره فإن الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه ينبغي أن يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه وأما امتناع تخصيصه بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فتدبر فظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد انتهى أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبادي) (كنفوي)

١ قوله يقال كونه أكثر) قائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع ما يتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله ومما يقتضي منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يتحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحنة واذاارة الكلام ولا ينبغي ان هذا لا ينبغي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحنة والمطالعة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يتحقق بالمباحنة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مني * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر آبادي) حيث قال قوله وغيره قد يتحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهى بعبارة وات خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصل هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يتحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يتحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يتحقق يعني عن قوله وغيره قد يتحقق الخ (قوله يقال كونه أكثر) أقول قول القائل (٢٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع وتحقيقه ان الخلاف والنزاع

ومما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يعني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر المعلوم خلافاً ونزاعاً يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لا يثبتانه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمية وبهذا اندفع ما يتوهم أن هذا ينافي ما في شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد نبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغفل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره اليعاقبة في تفسير قوله تعالى (فتلقي آدم من ربه كلمات)

في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني حينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولاً بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني وآيات مقدمته فتأمل وتفصيل

ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام أكثرها نزاعاً او جعل كلا منهما بمعنى آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمعنى كلامه ان كون الكلام أكثر خلافاً من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه أكثر نزاعاً محل تردد فرد به بانه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشي (البحر آبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذکور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله هنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهى فجعل قول الشارح مبنياً على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأييد أدلة بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء في تأييد نبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المناقاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلاً مستقلاً فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلاً مستقلاً في كل منها فجاء المناقاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع به ذلك (قوله في تأييد نبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلة بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بنبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقبل هذا) قائلة الخبالي (قوله والا فالتسمية) أي وأن لم يثبت التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من التأخرين أيضاً قال استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الأمدى هذا الاستثناء مشعر بأنه لو لم يرد هذا القيد لاصحح الكلام وليس كذلك لا يمكن إرادة قيد الأولية أي فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت انتهى وأنت خير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحشي الخبالي بلا تأويل أي تأويل كان ولعله لهذا قال وكأنه يريد الخ ولم يجزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه أنه لا لطف في ذكر أن المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الشأن مع أن هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملائمة رديفه الآتي أعني قوله وهذا هو كلام التأخرين إذ لا مجال لهذا المعنى هناك على أن هذه الوجوه جارية في تسمية كلام التأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر أن المراد بجزئه هو كلام القدماء فإن كلامهم كان جزءاً من كلام التأخرين ويحتمل أن يراد به مسألة الكلام قاطباً جزءاً من كلام التأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا إليه من أن هذه الوجوه تسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام التأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مخصصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث إذ لا بيان لكلام التأخرين في الكتاب كما سيترف به فكيف يحكم بأنه قدم ذكر هذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على أن ما اشرنا إليه

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام التأخرين كلاماً فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام التأخرين وقيل هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلغيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من التأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاته الخ) أما قال معظم خلافاته لأنهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فإن لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى (وبالأخرة هم يوقنون) وقد فصل نبذاً منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير والنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للتأخرين ولا نفي به العبارة إذ من الفرق

(م — ح) حوائى العقائد ثاني (عصام) التأخرين هنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام أحد منهما بل هو أمر مشترك بين كلاميهما أن قيد بعدم كونه ملحوظاً بالفلسفات بصير كلام القدماء وأن قيد بكونه ملحوظاً بصير كلام التأخرين ففيه أن تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام التأخرين على ما ذكره هذا المحشي العصام فذكر لكلام القدماء وليس أمراً مشتركاً بقيد تارة بالملحوظية وأخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية الخ) قيل مراد القائل أن التسمية أولاً وقعت من القدماء أقول الظاهر أن التسمية لما وقعت من القدماء جرى التأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك أن تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام إنما وقعت من القدماء وأما المسمى بالكلام عند التأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون أن بعض معتقدات اليهود والنصارى يخالف لا اعتقاد أهل الحق لما سيجي منه (قوله في بعض معتقداتهم) الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار أنها جماعة واحدة فإن الكفر ملة واحدة ثم أن قد التغلب في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض هنا (قوله فإن اليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه أنه تعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيجي منه أن المراد بخلافهم تبين أن معتقدات الغير يخالف لا اعتقاد أهل الحق ولا يخفى أن هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل ويمكن أن يقال أنه تعليل لجرد أن لها معتقدات تخالف اعتقاد القدماء فبصح أن يبين في الكلام أن معتقداتها مخالفة لا اعتقاد أهل الحق (قوله أن ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لإفراده قال (الباري) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز قنابل (كفوي)

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالبين في الكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خير بان المراد بالسنة طريقة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهي اعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل في أصول الحديث فعلى هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه أنهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معنى لكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معنى لعدمهم من الحكماء. وأيضاً يتأني قوله الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية انه) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر ان المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب ويحتل ان يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارح وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيما سبأني يعني ان تخصيص التورود بظاهر السنة لا بالسنة (٢٦) مطلقاً مع انه ظاهر الكلام هنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد

الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقبة الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد يكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قبل لانه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافة وان كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي نهي جانباً كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بك سوشداروى) فالعربي اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن يحمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقارير الانساب يقال قر بالمكان واستمر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أنبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الوساطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي أنبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن تسوي حسنة مع سيئانه على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لأطفال المشركين على ما قال

به السنة فأمل فعلى الاول يكون قوله وكأنه خص التعرض الخ جواباً عن هذا المذكور وعلى الثاني جواباً عن مقدر كأنه قبل لم خص التورود بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فأجاب بما ذكره فتأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض لما اقتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفترق امني ثلاثاً وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق

(بعض)

الناحية هي ما أتا عليه واحبابي (قوله اعتزل) وذلك انه دخل على الحسن البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعبدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبار ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف نحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل اما لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ بقرع على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وثبت المنزلة بين المنزلتين قائلاً ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافر أيضاً لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير اسكن تحفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فهكذا سمي هو واصحابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سبأني آنفاً (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (يحمل العربي) بالباء الداخل على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجعل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قريبا لمكان بمعنى ثبت (قوله أو لأطفال المشركين) قبل فعلى هذا يكون دار الخلد

(قوله كما سيجي) أي في بيان قول المتن والكيفية لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن أن أهل الاعراف فضلاء المؤمنين يعلمون الاعراف ويسابون الفريقين في الجنة والسعر وقيل هم الذين كثرت أفعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وأمثاله انتهى ولعله لم يتعرض لها المحقق لعدم ثبوتها عن الثقات على أن الثاني يخالف قواعد الإسلام من أن الكفار جميعاً من أهل النار وأن الحسنة غير مقبولة بدون الإيمان (قوله لأن مذهبهم أن صاحب الكيفية بخلاف النار) هذا لا يستلزم المدعي لجواز أن يكون خلوده في النار عندهم بعد مكنه في المنزلة بين الجنة والنار كما أن كونه مخلداً في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولاً فالأولى أن يقال لأنهم يسمون الواسطة بين الكفر والإيمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ما ذكره أن قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم أن يكون المراد بالكافر في قوله (٢٧) مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر هو

الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه أنه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز أن توهم أن المراد بالمنزلتين هو الإيمان والكفر المجاهر به فأملاً (قوله كما سيجي) أن مرتكب الكيفية الخ (فيه أن ما سيجي أن مرتكب الكيفية منافق عند الحسن لا أنه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بأن القول بكونه منافقاً يستلزم القول بأنه ليس بمؤمن ولا كافر إذ المنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لاجراء أحكام الإسلام عليه ليس بشيء فإن اجراء الأحكام عليه ليس إلا لإظهاره

بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكيفية بخلاف النار وإنما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله أن مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجي أن مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فإنه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والإيمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة وأصل على إثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشيخ المرتضى الشيرازي أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبار من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الأسماء مختلف فالخلق الأخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن تحكمهم حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويقتل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وإن لا يقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتابه الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة وأصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغازي لأنه كان يجلس مجلس الغزاليين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة وصحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسوا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم بهذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سموا المعتزلة لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه إلى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس أنه

الإيمان (قوله وحجة وأصل) لا وجه لهذا النقل هنا لأن الشارح سينقله عند قول المصنف والكيفية لا يخرج العبد من الإيمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الأخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين إذ المتفق إنما هو الأول لا الثاني (قوله معنى كونهم بين بين) فعلى هذا يكون النزاع لفظياً كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بنقله الشارح (قوله فسوا المعتزلة) قال المحقق الباقري والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من أكبرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون) فإن المراد من الاعتزال هنا للعزلة عن الإيمان لا للعزلة عن الكفر والباطل انتهى (قوله إلى سارية) السارية الأسطوانة كما في القاموس (كفوي)

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به حاشية البحر آباي

(قوله عن كتاب الفرر) للشرىف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قبل توفى في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشأن رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب اهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب) (٢٨) العاصي) هذا وجه لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

عنه وجه لتسميتهم أنفسهم أصحاب التوحيد قال (الباقر) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فقلانه اذا لم يتم به تعالى صفة لم يكن أمرا وناهيا فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلافهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون افعال المخلوقات بخلافهم ليس عدلهم قابضه توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم آيات الصفة وهي العدل وذلك بنا في توحيدهم ويبطله ورد بانهم لا ينفون الصفة مطلقا بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين) انه بخفيف الياء قرية من قرى شمر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ) يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي وانه احتير للاختصار (قوله لانه) علة لكلا النفيين (قوله نفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ما هو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب فتدبر (كفوي)

(ولا)

(قوله والصغير ليس بمطيع الخ)

يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي وانه احتير للاختصار (قوله لانه) علة لكلا النفيين (قوله نفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ما هو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب فتدبر (كفوي)

(قوله من باب علم الح) ومن باب حسن في الجنة

(قوله فيه نظر) وهو إما أنه يجوز أن يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه ان المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسباق الكلام أو أنه لا يحصر العقاب في النار فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار والتفسير في النار غير ظاهر ههنا اذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني ايماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله انه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لاندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما اراده الله تعالى من أنواع العقاب فان قلت فما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع ان الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علماً لجحيم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العلمية وان كانت قد تستعمل هي أيضاً علماً لجحيم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا نفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم الا ان يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لا تقضاه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكأنه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب ولا يعاقب اما خارج الجنة والنار أو داخل إحداها والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم ان لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك ينافي كونها داري ثواب وعقاب مع أنها دارا ثواب وعقاب بالاتفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

ولا مستلزماً له كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بثناب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثاباً والافهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذا المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طمنت في السن (قوله فيمت الحيائي) البهت كالتنصر الاخذ بفتنة والحيرة وفعلها كلف ونصر وكرم ومجهول أيضاً والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الحيائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهتة وليس بشي لان للعبد اختياراً تاماً على أصلهم حتى يحملون ارادة الشر منه غالباً على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

والابقاء ليس بواجب على بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة لاختار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الحق لم يرد عليه الالتزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في العلة قلنا ممنوع بل وجوب الاصلح انما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لتلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حججهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشي اما أولاً فلان اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسباب في الذي لم يبلغ حد التمييز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول متفيا في قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلاً كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتني الح وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلاً من اعطاه العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الاجاد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا محض تأمل * وأما ما قيل من ان للحيائي ان يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمنتك صغيراً لفانك اللذات الدنيوية والاخرية جميعاً لاني كنت أعلم انك تموت على العصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبيراً لتنتفع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشي عن عدم التدبر اذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح ان يقال ما ذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر في النار الا انه ليس بمذهب المعتزلة وانه مختص باطفال الكفار

(قوله قيل لا يلزم الخ) قائلة الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً حاصل ما ذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون اصلح من حتى كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لأجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في أنه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الحيائي ظاهر غاية الظهور فلا سم تأثير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصلحة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمال كلام الحكم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكم يعني ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله بقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب للجائي على انه يلزم عليه البهت حينئذ بمن ماتا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما امانتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سيئاً لكفرهما فاعلم عدم موتهما كان موجياً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سانية ثم أبوا قد يهودانه (٣٠) أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه) هذا

لا يتشبه فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كفاراً فإذا بقول الجائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصاحبه (٣) نسله احباهم أي احباه الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون احبائهم الى ابن كبر الصغير المذكور اصلح في

قيل لا يلزم ذلك معترلة بتعدد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وإنما يلزم معترلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحيائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولاً فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فم يكن البهت واجباً على الجائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لسكال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم بقاءه فلرعاية مصلحة كثيرين ذات الاصلح له ولا تلحق فيها ذكر كرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سبها وهو أستاذ الأستاذ أبي أسحق

دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكال الجزع على موته والاصلح بغير ذلك كالنعم والوعظ والتصبحة وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احبائهم فالاصلح لكل امانة الصلحاء والابوين والاخ المؤمن قبل امانة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يمينهم كلهم قبيل امانته في حال صفه ثم يمينه صغيراً كما لا يخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك اصلح آخر فوجه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

(١) لان اسم القائل ولي الدين بمعنى ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كفوي)
(٢) حيث قال وأما الكفار حكماً كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين للدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفال الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار انتهى (منه)
(٣) هذه العبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهري

(قوله لأنه بعد تسميتهم) وفيه ان ابا منصور المازني تلميذ ابي نصر النيسابوري تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تقدمهم الله تعالى مقدم على ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي بردة بن ابي موسى الاسعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر ما في قوله ولك ان يجعل المازنية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه اول من سمي الخ فغير مسلم نعم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستواء في الايمان ومسئلة ايمان القلند وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافاً للمبطلين المنتهيين حتي ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمداً وعدم تقض الوضوء بالخارج من غير السيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من (٣١) يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة

الاسفرائيني الذي هو واحد من آباء الذين اقتضروهم وأغلب في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكرم الحق وان كان علي وهو خير عصام يعتصم به لدي ولله الحمد على خبره ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسوا) أي أولاد لا يرد نسبة المازنية أيضاً بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سوا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان يجعل المازنية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سمي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيي ما وردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعتة أعني الأستاذ ابا اسحق الاسفرائيني اسكنها الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل واللبس ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالدخول خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون لتسكن من رد مذهب المعتزلة المنتهين بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

حقاً والباطل باطلاً ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسألة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجي فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله لتسكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولي والغرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لا ضرورة في جعله كلام المتأخرين بل لانه لا صحة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاماً ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآليات والرياضيات فسماوا المجموع كلاماً فلا مسامحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلا بد الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخاطئين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قبل قوله واستخدام عطف تفسيره لقوله مسامحة فتأمل (كنهوي)

بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحة نمسك بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا تعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انتهى (قوله ان أكرم الحق) وهو هنا عندهم وجوب البتة على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق نذل الله تعالى ان يربنا الحق

(قوله مسأحة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله تفلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضير الرجوع إليه في قوله أدرجوا فيه كلام المتأخرين المحلوط بكلام الفلاسفة والظاهر أن عطف الاستخدام على المسأحة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مفيد بشئ والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار أن البحث هنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فإنه على قانون عقولهم ووافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لأن مسائل هذا العلم أعقبت دنية كآيات القدم والوحدة للصانع وآيات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام وأما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الحلاء وكاستفاد الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به آياتها تعلقاً قريباً وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به آياتها تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك العالمين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفارقهما في بعض المسائل وقد سمعت مما نقلتلك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام أما عقائد دنية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شئ من تلك القيلتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لأدراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لأن مذهبه أن المنطق لم يدرج) فيه أنه قد صرح في شرح المقاصد بأنه مدرج فيه أما بطريق المبدئية أو بكونه من مسأله حيث قال إن من المبادي ما صدروا (٣٣) بها علم الكلام خاصة كباحت النظر ثم قال ولو سلم أنها من

المسائل فلا محذور وأن كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فإن تلك المباحث من أحوال الموجود المعنى انتهى فالصواب أن

مسأحة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما آيات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعية والآلهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه إدراج المنطق لأن مذهبه أن المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الأئمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى المنطق وشمع على الشارح تشبيهاً مفراطاً في تجويز احتياج الكلام إلى المنطق كتجويز

يقال لأن مذهبه أن المنطق علم برأيه وهو هنا بصدد بيان الوجه لأدراج الفلسفة أو يقال لأن وجه إدراج (احتياج) المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار إليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى المنطق) فيه أنه لا محذور في لزوم ذلك وإنما المحذور في الاحتياج إلى ما يخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية واعلم أنه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب إلى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولأنه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا أن يكون علماً شرعياً للاطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبدئية في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الأصول من العربية شمع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشبيهاً مفراطاً يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لا يجزئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف ياحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الأصول إلى العربية مما لا يفوه به محمل أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع فمعنى كلامه أن ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة إلى أصول الفقه فلا يرد عليه التشبيح المذكور أصلاً فإنه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع وبالنسبة إلى أصول الفقه لا يرد قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

(١) حيث قال في تعليل أن مباحث المنطق من المبادي لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله في الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله نخلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمزج بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدین البادية والنساء انتهى وهو ضعيف

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان اخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأيه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة المنسوبة عنها بل الى المنطق الذي لا محذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذورا لورد عليهم ما ذكره والتزام ذلك في حق القدماء بما لا يصح (٣٣) عليه الاجترار من العقلاء (قوله كيف

وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه ونحوه في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة المنسوبة عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وبهذا نين انه لا يلزم الخ) أي يكون الوجه في جعلهم المنطق جزءا من الكلام ان لا يحتاج اعم العلوم الشرعية الى الفلسفة المنسوبة عنها في الشرع وان لا يجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله جزاء منه) أي من

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة بوجوب ارجاع المسلمين اليها مع أنهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعم العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا نين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج اعم العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) بنحوه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والاهليات ونحو من الرياضيات ويمكن ان يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا بهمة الاتمينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو اشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعله السبيل السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته المفاهيم الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تنلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف ارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم بالحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام

(م ٥ حواشي العقائد ثاني) (تنصام) الكلام (قوله ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجدي) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومته لا يتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لسكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه اشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو اعم الامور (قوله يعني ان التكلم الخ) لا وجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضا كما لا يخفى (اللهم الا ان يقال) لم يفصل التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقابلة (قوله وما روى انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كانه قيل لا يصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ما روى انه عليه السلام قال عليكم بدین العجائز يدل على ان التكلم مطلقا مذموم ومتنهي عنه اذ لا شك ان دين العجائز بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد لا بالأخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لا قدرة لمن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وانت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال اول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ماهو الاعم من الشرط والشرط (قوله واما طريقة الحكم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كالا يخفى على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خير بانه لا يجوز التقليد في باب العقائد فلهم استدلال كما يدل عليه ما سنده كره نقلا عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهم بطريق التقليد فالمستفاد مما روى وحديث اتحاد المعتزلة لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد انتهى (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانسلم محته وعلى تقدير محته المراد به التدبُّر الى الله سبحانه وتعالى فيما قضى وأعطى والاقبياد له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المتع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قبل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فتكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فطل فقلت فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى (٣٤) الحدثات والظاهر من تقريره ان وجه اولوية الثاني هو تعميم المستدل به

وقال (الجدي) المستدل به حقيقة هو الحدثات نفسها على ما سباني وانما أسند الى الوجود تسامحا اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به فأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم

مفعول كالمعنى لكن الظاهر انه مصدر مبني فالمعنى لما كان

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولا ملال (قوله ولعم الاستدلال الخ) فيه انه لا حاجة هنا الى هذا التعميم بل لا مدخل لاحوال الحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالتبني على وجود الاشياء كما لا يخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لا يقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذكر فان ذكر الشيء لا ينافي ما عداه (قوله ليشعر الخ) تعليل للتبني لا للمعنى وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود الحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو اول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو اول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولا الثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قبل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الانتصار بطريق استدلالهم انما يكون وجهها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضا ذلك بل ظاهر عبارته هو اول الطرق (قوله كالكلام) ان أريد أن الكلام معي يتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهري وان أريد انه معي يتوقف على الاستدلال عليه بالسامع من الانبياء عليهم السلام أو من الائمة لما سيجي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

(١) قوله والاقبياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لأن التنبية الحق) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله بتحقيق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الحق قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وبصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لابتدائي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات إذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الامة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على أنه لا يمكن الوصول اليه ولا الى سائر السميات ككثير الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما يشير اليه بقوله إذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وذلك بنا في حصر مبنى الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وتبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات وسبجي منه ان حقيقة الاجماع انما تنوقف على صدق النبي عليه السلام لان بناء قوله عليه السلام لا يجمع أممي على ضلالة وصدقه لا يتوقف الا على (٣٥) المعجزة فأمل (قوله إذ ليس لجميع صفاته

دخل) نظيره بشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات فأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام في السميات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة إذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والظاهر ان تقدير قوله ثم منها الى السميات ثم الوصول منها الى السميات لان الاستدلال منها والا لكان المناسب على السميات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبية على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالنبية لا بالتنبية الذي هو فعل المؤلف في العبارة مساححة ولا يخفى ان التنبية لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على نبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها إذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالعني الاول بناسب المعنيين الاولين للتحقق والثاني البواقي والمعني الثاني للحق أنب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه نصير الكتاب بتحقيق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لا حاجة الى قول المصنف والعلم بهما متحقق لان التنبية على الوجود يستلزم التنبية على تحقق العلم فأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبية على تحقق العلم بهما فأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقق العلم معطوفاً على التنبية والظاهر عطفه على قوله وجود ما يشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبية يقتضى سبق العلم في الجملة والغفلة عنه والمتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالنبية (قوله مساححة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الحق لا بقوله قال أهل الحق الحق فأمل (قوله والمعني الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعني الثالث للحق وهو المقائيد انب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال إذ العاقل لا يقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

(١) قوله فأمل اشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السميات فتذكر انتهى (متبع)

(قوله والقول باحتمال الخ) قال هذا القول هو المحشي الخيالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من ابناء القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا القول مخالفا للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسعية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيدا للقول انتهى * وأنت خبير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الابهام الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص ببعض * نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالبطالان لا بالاباء واما ذكر المحشي كمال الدين الاسود والمحشي ابن الجيار من انه لا بعد في قوله والالهام الخ فنش من عدم معرفة الابهام وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل (٣٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في

الثلاثة (قوله لداعي العقل) من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المعجائب فانه يمنع قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بني على هذا الاحتمال * كالتم على الماء والتمسك بالخيال * ثم الحق من أسائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتمييز على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من تمنع الابهام رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الافوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) فينبذ تقييد

ان يرجع الى ما الى كلامهما (قوله من فتح الباء الخ) هذا رد على المحشي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشي الخيالي (القول) (قوله يمنع قوله خلافا للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا بعد في ان يعمروا عن انفسهم بأهل الحق وضما للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وأما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز ان يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه ايضا انه يجوز ان يكون المعنى ان الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشي الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتغالها على ذلك أي على الحكم المذكور فيبذل الخ (كثروي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقبة الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هنا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لا يخفى على المتصف (أقول) يجوز ان يكون عدم الانتظام لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعا فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التدبير المفروض هو مطابقة الواقع ولا يخفى انه لا يلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع مطابقا للواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لا تصور بين الشيء ونفسه نعم يلزمه تفسير حقبة الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب ان يقال تفسير حقبة الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقبة الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تبين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احدهما بالآخر وهذا مثل ما قلوا في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فتدبر (قوله ولساغ) (٣٧) ان يقال واقع حق الخ) لا يخفى انه

متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب ان يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هذا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مساحية أيضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله للاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتى يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لا فائدة في ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان منحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لا يخفى فتدبر (قوله فقلت

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحجية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب يمكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقبة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولازم لا واقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقبة بمطابقة الواقع للحكم مساحية وحاصله كون الحكم بحيث يطابق الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة بتحقيقه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقالان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وتجعل أصلا للواقع في الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب العندية بل المتأني له ثبوت الحقائق أي ما به الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تماق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وإن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

الفائدة المبالغة في ثبوته (الظاهر الملازم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققة بل فيه مبالغة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فدل على انه بحيث صار مستحقالان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقيق من الواقع (قوله بل المتأني له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لا يكون شيء من التعبيرات منافيا لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافيا لمذهبهم فلا يتم ما ذكره وجهها لاختام لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيدا وتقريرا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الاجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (الفزويني) فعلى هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع في جواب ما هو لان ما به الشيء هو هو يعم الكلّي والجزئي والماهية شائعة في الكلّي ومفسر بما يقع في جواب ما هو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ما ذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطنطين لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معا ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فأمسك (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون إلا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم السكينة التزاماً انتهى وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة إذاً الأول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضورى بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص لترتب عليه أنه لا يكون إلا كلياً فإن المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر أن المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل إنما أراد أن الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزا جان يعني التخصيص بما يكون حاصل في العقل كلياً كما زعمه الشارح إذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمعقول في الجواب بل المقصود الإشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في أن معانيها كلية وأن الوجود الخارجي لا يستلزم في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في إطلاق لفظ الماهية أن يكون ذلك المعقول في جواب ما هو أمراً معقولاً وإن لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الأغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث (٣٨) قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فإنه المتبادر عند الإطلاق

فلا يقال حيث ذات العناء وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من أنه تطلق الماهية غالباً على الأمر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الإطلاق وحمل قوله وقد يقال على أنه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الأنبياء تنبأ على أن حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لأنه يجب عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فإن قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على أن الماهية

فلا يقال حيث ذات العناء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الأغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره المحشي

المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في أن تسلكم (مشتقة) في توضيح هذا المقام بأن نقول أن قوله حمل مبتدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال بمقول القول وكلمة على متعلقة بقوله نحمل وقد يقال خبر أن وفي متعلق بتفسير وقوله تنبأ على له للحد ولعل متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لأنه لتعليل للضعف ووجه البعدان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الدين)

(قوله وقد اجمعوا على أن الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح النسبة أعلم أن الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحق باه النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق عما هي أقل اعلالا ولا يخفى أن الحق باه النسبة بما هو أو ما هي غير مانوس في لغة العرب وأن الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق إلا يرى أنه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله في إطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه أن الماهية منسوبة الى لفظ ماهو بالحق باه النسبة الى لفظ ما ومثل ما إذا أريد به لفظه يلحقه الهزة واصله مائية أي لفظ يجاب به عن مسألة بما قلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في إياك هياك ويؤيده أن الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحق باه النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف (١) والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف جعل بالحق باه النسبة والتاء بلفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف كما أن الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهى بعبارة (كفوي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحق (منه)

(قوله وهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المحتج الخيالي بأن ما ذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالإحصائية غير وارد وإن ما ذكره من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وأنه رد الخ) هذا عطف على قوله ما ذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجمل وعدمه (وقوله وإن الخ) عطف على أنه الخ وقوله وما ذكره عطف على قوله من أن الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو يلين لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالأخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشبهة أن الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الأبرى أنه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله بل إطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان أقل اعلالا) إذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الأخذ عمادو (وانت خبير) بأن المناسب أن يقول أولاً بعد قوله بالخاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشبهة حتى يظهر أن الإعلال أقل في الأخذ عما هي (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشبهة (قوله ولا يوجد له نظير) من قبل عطف العلة على المعلول أي في محته نظر لأنه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله وأظن أنه منسوب) يعني أن الماهية منسوبة إلى لفظ ماء بالخاق ياء (٣٩) النسبة وبالخاق الهمزة أيضاً لأن مثل ما إذا

أريد به لفظه كما هيئنا يلحقه مشتقة عن ما هو يعني مأخوذة عنه بالخاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لكان أقل اعلالا وبعد في صحة الخاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن أنه منسوب إلى لفظ ماء وأصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في أياك وله نظائر فإنه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة إلى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة إلى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بآبائه للشيء إلا نفسه بخلاف الجزء والعارض فإنه باعتباره مع الشيء وآبائه للشيء يكون الشيء وغيره فأنك إذا اعتبرت مع الإنسان الإنسان لا يكون الإنسان إلا الإنسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الإنسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الإنسان والضاحك وهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلة هذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع إلا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكنى ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء لأنك عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل لإفادة أن ما به الشيء ليس إلا الشيء وليس ضميراً راجعاً إلى الشيء وما ذكره الشارح في شرح المقاصد أن هذا التعريف إنما يتم على مذهب من قال أن الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجاء على الماهية ماهية وأنه رد على كل تقدير الذاتي لأنه ما به لثاقية الماهية وأن كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي

لما يجاب به عن السؤال بكيف كما أن الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف انتهى (قوله كيفية) بالخاق ياء النسبة وناء النقل من الوصفية إلى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشبهة (قوله كيفية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشبهة (قوله والمراد بقوله ما به الشيء هو هو الخ) وقال (التبيين) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فأحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سببته للحصول ولا كفاية أحد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وحمله هو هو مرفوع محلاً على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد أمرنا على اللثيم بسبي فندبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني أن الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت بآبائه للشيء إلا نفسه) فيه أنه إن أريد النسبة بحسب المفهوم فذلك ممنوع فإن مفهوم الإنسان والإنسان متبايران كفهومي الإنسان والإنسان الناطق وإن أريد النسبة بحسب ما صدق عليه فالتباين بين ما صدق عليه الإنسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ما ذكره تحقيقاً (كنفوي)

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله ما به الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الحياي بالاختصارية ولعل المراد به المحنى شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي ما به الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان يحذف شهر منه على ما حققه الشارح في شرح الكشافي (قوله ولا يرتبط به الشيء) يعني ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الحياي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وحيلة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا الحيل يحتاج الى التفصيل في الامكان فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فإذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معنى ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او نبوت الحرارة للنار ليس بمتنع واذا قلنا لا شيء من الحار يبارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بمتنع واتما سمي امكانا عاما لانه المستعمل عند جمهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ما ليس (٤٠) بمتنع وما ليس بمتنع وعلى الامكان الخاص وهو سلب الضرورة الذاتية

عن الطرفين أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان يكتب (قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المتبادرة من قوله بخلاف مثل

الا ثنية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالمتعي ما يحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادها ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحیوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل اما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الجمل فناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو واتما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجواب الوجود وعلى الاول

الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدون هو ان حقيقة الشيء وماهية ما لا يمكن تصور ذلك الشيء بدون هو ان يختص تصور الحيوان الناطق مما لا يمكن تصور الانسان بدون وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد اعماء التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصور بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصور وايضاً يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالتصور كما قاله الكنتي قال الفزويني ونظيره عدم امكان تصور الشجرة في الجزئي الحقيقي دون نقائص الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحنى الحياي ولو سلم فالحيوان الناطق لا بد وان يتصور عند تصور الانسان غاية انه بالاجمال كما قاله المحنى الفزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدون ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ما به التي هي الحيوان الناطق فان التصور وللتصور محالان ههنا كما ذكره المحنى الكنتي

بالامكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان واجباها له ليسا بضروريين فاما متحدثان في المعنى لتركب كل
 منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما يسمى خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من
 الحكماء فانهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بمتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس
 بواجب ولا بمتنع والممكن ان لا يكون وهو ما ليس بمتنع ان لا يكون واقعا على المتنع وعلى ما ليس بواجب ولا بمتنع فكان
 وقوعه في حاله على ما ليس بواجب ولا بمتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فصل له قرب الى الوسط
 بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسب ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احدهما الطرفين وهي اما ضرورة
 الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا يمتنع نسبة الاول علما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه
 متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مطلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام فلا تقصبل وان لم تعرف هذا
 فلا ينع لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينع لدفع الخ) هذا رد على الجألي وقوله لأن غاية ما قبل الخ علة لعدم النفع واما قوله لأن
 معني الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض ما ليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورهما بدونه فان البيان لا يشمله تقدير
 (قوله كذلك) أي اخطارا يعني انه يجب حمل قوله ما يمكن تصور الانسان (٤١) بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان

<p>اختارا بدون تصور اختارا فحينئذ يدخل الذاتي واللازم البين فيه فنأمل (قوله مطلقا) أي سواء كان محمولا أو لا (قوله يستفاد منه ان العرضي الخ) أي يستفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير زجع الضمير الى ما يمكن تصور الانسان بدونه وفيه أن الاستفادة على وجه التعريف</p>	<p>يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى انثاني بم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت ونخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللازم ان يكون اخطارا الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان بتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لأن غاية ما قبل انه يكفي</p>
---	---

(م - ٦ - حواشي المقاييد ثاني) (عصام) الجامع للمانع بمنوعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهمة في قوة قولنا فان
 بعضه من العوارض قلستفاد منه ليس الا ان بعض ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي
 ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالمحمول لاجل ذلك والاستفادة لاعلى وجه التعريف لا تضرب بدخول الذاتي ولا يجه قوله
 فيدخل فيه الذاتي (قوله بل مفصل الماهية) أي بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالجوان الناطق بالنسبة
 الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الجوان الناطق فتذكر (قوله ونخرج عنه اللوازم) يعني ان الانتفاض انما هو
 بدخول الذاتي لا بخروج اللوازم البينة ايضا (قوله بدونها) أي بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا ينع
 لدفع الخروج) أي لدفع خروج اللوازم البينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه
 لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج اللوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان
 تتصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ما قبل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم
 بطريق الاخطار (قوله لأن غاية ما قبل الخ) (الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي
 فيه المنع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المنع فهو خارج عن قانون التوجيه (كقوي)

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه)

(قوله ولا ينفع أيضا الخ) هذا يضاد على الخيالي وقوله لان غاية الخ علة لعدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا علة لشدة راعنى قولنا قلنا
 واعتبار الشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من الشخص المركب من الماهية والشخص قتماج لظهور المراد والمراد
 بالاعلاق حل الاعتبار مرة على وجه المروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاعلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيرد على
 الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد للشارح من قوله باعتبار تشخصه وتانيهما جعل الهوية في المشهور التشخص لا الشخص
 (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد
 وما ذكره ابو الحسين البصري والنصبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس
 سره في شرح المواضع من ان هذا قريب من الاشاعة فمبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والاخر على التساوي فيثبت يحصل
 بينهما التباين لا العينية لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال الحنفي الاشاعة ومن يحدو
 حذوهم لكان أولى (قوله وقال اناني) أي على (٤٢) صيغة الفاعل من التشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله

وقال هشام هو الجسم) في لزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه
 ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه
 الموجود والمعدوم . المحال والمستقيم والذي لا قائل
 به هو كونه شياً بمعنى الثبوت في الخارج وعند
 بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو
 معدوماً (قوله على ما جوزة البعض) هذا رد
 على الخيالي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله
 قال أهل الحق (ولي الدين) (قوله كما في المتضايقين)
 في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه
 اصلاً ولا ينفع أيضاً ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللزوم عقيب زمان تصور الملزوم
 فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين
 وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايقين
 فهلم يقل به احد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه المروض
 واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص
 ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصاً
 وكونه متشخصاً عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءاً منه وبالجملة لا يجزى ما قيل ان الشارح
 جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من الشخص
 (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا
 هو المتلوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام
 هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعة أيضاً والا فتند المعتزلة
 الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة
 والجماعة لا جميع مخالي السوفسطائية على ما جوزة البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الانشاء ثابتة
 كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتبيين فتأمل ولم يقل
 التي والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود

(من)

فيه انه لا وجه لهذا التنبيل بعد تخصيص كلمة ما بالمحمول
 الالم الا ان يقال انه منظر لا تنيل فاقهم (قوله في العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضوعين بمعنى المروض وفي الآخر
 بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاعلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضوعين بمعنى المروض يحمل التشخص
 على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع)
 شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط التشخص قريبة على ان المراد من قوله باعتبار
 تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لا يجزى ما قيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضاً على الظاهر فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى
 فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان أعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا
 حقائق الانشاء ثابتة عندهم أيضاً فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع
 مخالي السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله على من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشي أعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته فلت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً بفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس العكس انتهى * فالخاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول قاعل والثاني مقول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة (٤٣) (ولي الدين)

(قوله يمتنع الترادف) أي بين الموجود والتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخواته فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمتنع الترادف بين

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمتنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحاً على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور واقتصر على الدعوى كما يفمل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت فان قلت لا يجبه هذا لوجوه الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلّي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلّي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد بثبوت الحقائق سواء كان نبوته عين نبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلاً للخلاف ويمكن دفعه بان قوائم الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغواً اذا كان الكلام مع من اعتقد انصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاداً خذ في المفهوم يقتضي اتحاداً المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التباين في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التباين في المفهوم وذلك يمتنع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من الفعل والثلاثة الاخيرة من المجرد لعدم القطع بان تغاير الباين يدل على تغاير المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والثبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي انصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد انصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنواناً للموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغواً وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع وانصافه بالعنوان وان لا يستفده في لقوة الحكم وعدم لقوته اذ مدار اللقوة انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه وانما المنع من من لم يعتقد انصاف

(قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلا مدخل له في الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين احدهما في عقد الوضع والاخرى في عند الحمل لانه ان اخذت حقيقة كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجوداً وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك الباري تمتع وكل تمتع معدوم فان امتثلها واسطة بين القسمين ليست بحقيقة ولا خارجية كما صرح به في شرح الشبهة وقرره هذا المحشى في حاشيته عليه حينئذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك انه لا مدخل للاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع وانصافه بالعنوان في لغوية الحكم وعدم لغويته كما لا مدخل له في لغوية قولنا شريك الباري شريك الباري وقولنا الممتع تمتع وامثالها فتدبر (قوله وكيف لا لو اقتضى الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بفهوم لا يقتضى وجوده وانصافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع واللغوية تقتضى الوجود والانصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ) فيكون المعنى الامور (٤٤) الثابتة في نفس الامر ثابتة بذات غير تابع للاعتقاد فلا يحد الموضوع والمحمول فلا

يكون لغوا وانت خير بان
هذا التوجيه يجعل الكلام
لارد على الغيبة (قوله
ولك ان تريد الخ) أي
في الجواب عن السؤال
بقوله فان قيل الخ والظاهر
ولك ان تقول المراد
بحقائق الخ ثم ان هذا
ما ذكره الشارح به في
الجواب بل قسم من اقسامه
فان قوله ما نعتقه بمحمل

وكيف لا لو اقتضى التعبير عن الشيء بفهوم وجوده وانصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله فانما المراد ان ما نعتقه) حاصل الجواب ان المراد بالانصاف بالعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقه حقائق الاشياء فانه توجيه مسج كما لا يخفى ولك ان تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا خصوصاً بما بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل. وأما قوله ونسبه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع وما ب ذلك ان شكك وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمالاً أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في اقادة المقصودات الممكنة بهذا الجمل

ان يراد به ما نعتقه بحسب بادي الرأي وما نعتقه بحسب تدقيق النظر وما نعتقه بحسب جميعا (قوله فلا يكون) (وتوهم) التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خير بان يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل معناه ان ما نعتقه معاصر العقلاء في بادي الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمناً لاجوبة هذا واجد منها ولا مريبة في رجحانه على هذا (قوله ولك ان شكك وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان شكك وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقه حقائق الاشياء والى تعليل انصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على اننا نعتقه حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة حينئذ يكون قوله ونسبه من قبيل عطف الملة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لا يخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عد جواباً آخر من عند نفسه لكان اولي (قوله الممكنة بهذا الجمل) بان يقال مثلاً الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ الممكنة بهذا الجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كفى عن تلك الاحكام المتكررة جداً بهذا اللفظ الجمل للاختصار فتأمل (كفوي)

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة إلى آخره) الاثنان منها تقدمتا في قوله ويمكن دفعه إلخ والثالث ما ذكره بقوله ولك ان تريد إلخ (قوله على هذين الجوابين) أخذهما قوله حاصل الجواب إلخ وثانيهما قوله ولك ان تشكف إلخ والمراد بالاشارة ما ذكره بقوله فلا يكون التعبير إلى آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في الجمل المقصود به الاشارة إلى الامور المفصلة بما لا بأس به وفيه نظر لا يخفى فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله نستلزم العلم بنبوت الاشياء) لما انه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب أن يحمل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانظر (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة) الاثنان منها ما أشار إليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ما ذكره هنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس يستقيم في نفسه وان ثلثها يجعل الكلام مختصاً برد القندية وان ثلثها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحامل توجيهه ان المشار إليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو (٤٤) امر كلي شامل له ولغيره وهو

وتوهم سلب الفائدة انما ينشأ من الجمل المقصود به الاشارة إلى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بنبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبتنا لك بها فما يستعني عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا أشرنا إلى وجه ترجيح ثلثها على أول جوابيه فلا تغفل عن الآتي التي تشر من الفواضل الكثيرات محل الدور من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرة انتشار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فمليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته إلى الدليل فجعل الموضوع والحمول مكرراً بنحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جاب الموضوع بنحسب الاعتقاد و ارادة المفهوم في جاب المحمول وقصد الانبات بنحسب نفس الامر اذا كان محتاجاً إلى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجاً إلى البيان أصلاً ومما احتاج إلى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

من الكلام يحتاج إلى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحنج إليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر إلى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج إلى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر إلى قوله المراد ما لتعقده حقائق الاشياء والمعنى ان المراد ذلك لا بما اشتهر في أمثال شعري شعري من التأويل بتقيد الظرفين بالظرفين المتباينين أو بتقيد المحمول بوصف محض فتدبر (قوله فجعل الموضوع إلخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع وتيقيد الموضوع بالمحمول بالإضافة إليه كما في قولنا حقائق الاشياء ثابتة و واجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج إلى البيان) أي من مواد الامر السكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج إلى أخذ موضوعه بنحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بنحسب نفس الامر فمحتاج إلى الدليل لقيام احتمال عدم بقاء الذات وتلك الصفة بما أعني وجوب الوجود وان لم يتحمل عدم بقاء الذات مع بقاء تلك الصفة ويكشف هذا ما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمعقول اما ان يكون وجوداً أو معدوماً واما ان كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوماً ونمنع الملازمة مستنداً بأنها لما يتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معاً كذا في شرح القسطاس

(قوله مذهب من بنى الخ) وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري ومنجموه من محققى الاشاعرة ووافقهم على ذلك النظام والكفى من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من بنى الى آخره) وهو النظام فتم ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالأعراض واليه ذهب الشيخ محي الدين العربى فى الفتوحات وقال ان الدليل الذى بنى بقاء الأعراض يجرى فى نفي الجواهر (قوله وبعض أرباب الحواشي الخ) يريد به الرد على المحشى الحياى ومن تبعه كمال الدين بن أبى شريف القدسي فإنه تبعه فى أكثر ما فى حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعنى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبه ان الحكم بأنه لا يحتاج الى الدليل ينافى استدلالهم عليه كما سيأتى من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً أنا نحزم الخ (قوله وبهذا) أى بما ذكر من ان جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تدليل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أى لان مثل قولك الثابت ثابت بما جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل فى مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦)) أشهر) برد عليه ما ذكره المحشى الحياى فيما نقل عنه من ان البناء

عبنى بما لم يذكر فى الكتاب بما لا يرتضيه من له ادنى دراية فى الاساليب فإنه لم يذكر فى الشرح هذا التأويل المشتهر حتى بنى عليه النفي فى قوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ وأيضاً لا فائدة فى نفي ذلك التأويل فى هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشتهر المذكور بل نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيها معنى تنأى (١) (قوله أما يقال مذهب من بنى الخ) فى (وما) كونه مقابلاً أيضاً نظر اذ تشبه الوجود فى احد الزمانين بما فى الآخر لا ينافى نفي بقاء الأعراض زمانين (قوله قادم) أى كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والإوهام لمن تبعه وحمل المراد من تبعه هو المحشى البحر أبدي فإنه قد تبع ذلك البعض فى تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشى صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الانحال من كلامه (قوله أى تحقيق السؤال والجواب) أى بيان حقيقتيهما لإبيان حقيقتيهما كما يظهر بالنظر فى البيان وأيضاً بيان حقيقتيهما بشل جمع المتأخرين (قوله وبناء الجواب عليه) بقى ان أى الاعتبارين أرجح وإليك نقول الاول هو الأرجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير متبرة فى أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك إشارة الى جواب آخر تحقيقى بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقياً ومرضياً عنده فان مبناء على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتماد وعلى الفرق بين أخذ العنايات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقى المشار اليه ماهو ولا بد من

(١) إشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بياناً لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خير بأن العلم إنما ذكر هنا تبعاً لقوله حقائق الأشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة ثبتت له الأحوال ولعل الشارح لأجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحشي هناك فانتظر (قوله كما قيل) قائمه المحشي الخبالي حيث قال وقبل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية من مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لا يخفى لأن ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بأن يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتدخل حينئذ (قوله تمحل) مخبر ومبتدؤه قوله وجعله توجيهاً

ذلك ولعله أن يقال ان حقائق الأشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلاً اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسماة بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي هنا مأخوذة بالحقيقة الاولى لا بالاخري وحاصله ان حقائق الأشياء كناية عن تلك الامور المعلومه المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح ونسبه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله وبما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب (٤٧) بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

وبما ينبغي ان يعلم ان الشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الأشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف الوسطانية صريحاً فقال حقائق الأشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية فكفي للرد دعوى التصديق بالأشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الأعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وإنما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيهاً بارجاع ضمير المؤثر الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أخيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

(محمد الشريف) لا حاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لا يستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورها) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورها أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وحلم جراً على ان ذلك يجوز ان يكون من جملة متناقضاتهم (قوله مما لا يقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقيق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مررت الاشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق بتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخر الشارح تحقيقه الى هناك لتلاقع الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التمثل هو ان الاضافة هنا أعما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود ههنا (كقوي)

(قوله مثله) أي مثل المعمل (قوله أو لا بها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لأنها لطافة كالأبحاث والى هذا التوجيه ذهب الفاضل المحنني المشهور بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على المحنني الخيالي (قوله وأما ما يقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على المحنني الخيالي حيث أورد ما هو مندرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن أن يقال أنه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن أن يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله إن يقال) قال (البهني) يجوز أن يراد بنبوت الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً وفيه نظر أما أولاً فلا بد من عاينه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بهامتحقق وأما ثانياً فلا بد أن أريد بالقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً أصلاً فهو ممنوع لجواز أن يوجد في بعض الكاملين كالأنبياء عليهم السلام مع أن قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) قص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً لا دم عليه السلام كما قبل وبالجملة لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وإن أريد بالقطع بأنه لا علم بالجميع تفصيلاً في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر إذ (٤٨) يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثاً فلا بد ما ذكره من المعنى بعيد عن

عبار المحنني القزويني جداً ولو سلم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورهما تفصيلاً) فيه أنه إن أريد أنه لا يستدعي ظاهراً فهو ممنوع إذ المتبادر من العلم بنبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلاً كما علم بالحقائق والفرق تحكم وإن أريد أنه لا يستدعي معطافاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ قاعدة في العدول

منه ما يمكن أن يقال أن التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لأنها راجعة إلى قوله حقائق الأشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً فلا بد من صرفه عن الظاهر أما بأن يقدر الثبوت لأن العلم بنبوت الحقائق لا يستدعي تصورهما تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بالجنس الحقائق إلا أن التأويل بالعلم بنبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ بما أمكن لأنه أنفع وبهذا اندفع أنه إن أريد بنبوت العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فسلم ولا يضر لعدم ضرورة إرادته وإن أريد به العلم بها ولو أجملاً فاستفاضة ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه وأما ما يقال أن ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع إرادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فتدرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا محالة إذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لإرادة الجنس لا موجبة إذ الرد لا يوجب إرادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك أنه لا يصح إلا كنفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وإن صح لأنه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وشبوت الأحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد أن كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق أن الغرض منه التنبيه على وجود ما شاهد من الأعيان لتسكن التوسل بذلك

عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب مما قال محمد الشريف بتبادر مستدل بأنه إذا قبل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه أن العلم بمضمون (الي) الخبر واقع خصوصاً إذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فإن تأنيث الضمير فيما نحن فيه يحمل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لأنه أنفع) لفادته بتحقيق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فتدرج في قول الشارح) فيه أن اندراجاً في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً مترقياً به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير إلى أن قوله رداً مفعول له لقوله أن المراد الجنس وهذا هو الأقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال المحنني عوض الدين وبحقيل أن يكون مفعولاً له لقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقبل جعله تعليلاً لقال المذكور في المتن وإن كان أبعد أقرب من جملة تعليل القول الشارح أن المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله إذ الرد لا يوجب) لتحقيق الرد في ضمن إرادة الجميع أيضاً بطريق الأولى (قوله لا يصح إلا كنفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وإن صح العلم بنفس الحقائق علماً تصورياً (قوله لأنه الخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من أن اللاذرية لا ينكرون تصورهما إذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعاً إلى الحقائق

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحق) أي المستقصى (قوله كما أشرنا إليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قبل سموا الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله من اجتماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لا تنافي) لصحة جمعها (قوله لا يفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبه على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبه على ذلك وأما ما قاله الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان فمن (٤٩) قيل الاشياء بين ما يحصل من الكلام

و بين ما يوجد في الخارج (قوله فأنزل) لعله اشارة الى انه اذا لم يجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يجز ارادته هنا أيضاً لذلك ويختل ان يكون اشارة الى ان المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم ان الاستدلال فيها يتأتى بما يشاهد لا يجنبه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشياء بين ما يحصل من الكلام وبين ما يحصل في الخارج فان ما حصل ما يقال هو ان نخصب انكارهم حقائق الاشياء بالذكر بوجه اختصاص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد حمل الشيء على الموجود فبما سبق فالظاهر انه هنا أيضاً محمول على ذلك مع انهم يشكرون حقائق المدومات الثابتة أيضاً كنسبة أسر الى آخر نفي أو اثباتاً ولا ينبغي ان هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد وينتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايضة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكمال خلاف الظاهر ولا يدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر ان مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والظاهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول بحتم الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفى)

(م - ٧ حواشي العقائد ثاني) (عصام) حمل الشيء على الموجود فبما سبق فالظاهر انه هنا أيضاً محمول على ذلك مع انهم يشكرون حقائق المدومات الثابتة أيضاً كنسبة أسر الى آخر نفي أو اثباتاً ولا ينبغي ان هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد وينتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايضة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكمال خلاف الظاهر ولا يدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر ان مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والظاهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول بحتم الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفى)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من جهة ما قبله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العنور عليه بمنزلة العنور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تاجه (قوله وقبل الخ) قائمه الخشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللادرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجي (ولي الدين)

(قوله ولا يفتي انه يلزمهم الخ) لا يفتي انه لا وجه لا يراد هذا السؤال والجواب بعد مقال في الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا يثبت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب الغندية انه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحد القولين والجواب (٥٠) الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

من الشارح حيثذا اعتراضاً عليهم لا يبيانا لمذهبهم وذلك يتأني سوق عبارته قطعاً (قوله لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم) هذا مخدوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم ثبوت الاشياء وتمسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أولاً فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حتى يحكم عليه بأنه لا يوجب الانكار والظاهر اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر عطائفة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم الغندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا ولا يفتي انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا يثبت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بنبوت شيء ولا نبوته) يستفاد منه انكار العلم بنبوت شيء ولا نبوته دون انكار لانبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا نبوت المعدوم فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله وبزعمه انه شك) مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا بكونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال بفيد الانتفاء بعمونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرأ في فم الصغراوي لا يوجب كونه مرأ في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلاً مركباً وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقق أسامهم ومنشأ مذاهبهم

من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو انحصر تمسكهم في ذلك وقد ذكر قبل (ارد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون تمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللادرية مع ضمنية ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفرقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم إيجاب منشأ الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من المتكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيجيء من الشارح حيث قال قلنا غلط الخ في البعض الخ وأما ثالثاً فلأن منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولا شك في إيجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الاتساق فتأمل ولا تغفل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التناقض بقي أصالة عدم ترجح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض و اشارة الى عدم إيجاب منشأ آخر للانكار لكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم فيندفع بالترتيب الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم الغندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفرقين الآخرين كما في شرح المقاصد

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تايخين المحصل حيث قال فينبى ان قوما من الناس يظنون ان شبه السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوقا سفاط منشاء عن الفلظ والحكمة المموتة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسألة الاولى في الرد على السوفسطائية واتهم ثلاث فرق وأمثلهم طريقة اللاادرية التي تقول انا لا نعرف نبوت شيء ولا انتقامه بل نحن متيقنون في كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواضع بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكنى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لا بأس الخ) هذا جواب عن الاروى مربوط بقوله لاني رد دعواهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله اي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال وانهم انما الخواص عن هذه الشبه بفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قرروا في كتابهم فالصواب ان لا يتشغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسبات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبداهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهى (ولي الدين)

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لا ينفع في دفع الاراد المذكور (٥١) بالنسبة الى النزاع الزاميا فان معنى قوله والزاما ولنا في الزام

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لاني رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبى تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعاوضة قبل سماع دليل الخصم (قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاادرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعاقى به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالبيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى البيان والبيان لا يكون باطلاً امكن في صحته في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالبيان والبرهان في ان الجزم ببدها العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

بالضرورة (قبل الضرورة هنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البدها بقرينة قوله وبعضها بالبيان) قوله دفع شبهة اللاادرية به ظاهر (هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا ينبغي انه ينافي ما ذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لاني رد دعواهم وما سيجي منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول مجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه اراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لانه مشوه ودعوى اللاادرية انهم شاكون ولا ينبغي ان جزمنا لا يوجب اني كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لا اثبات مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولاً والمعنى كما قيل ان لنا دليلاً حقاً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلماً عند الخصم وهو انا نجزم الخ وتقرير الدليل انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالبيان وبعضها بالبيان وكل ما نجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضرورياً كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لهم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لا يجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشئ من البيان أو البيان (قوله لا يكون باطلاً) لهم ان يمتنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى البيان أو البيان من جهة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ستر عيوبنا السار (قوله لكن في صحته) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلاً خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كنفوى)

(قوله لانه غير داخل في البيان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان ارباب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الالزامي) لا بد ههنا من امرين أحدهما كون ما ذكر من الدليل الالزامي موجبا للخصم الالزام بالقبول والاعتراف والثاني كون ما ذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيحي من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشد بن فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الالزامي موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لحض مكابرة وعناده فما نحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله ما يلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى ان لا يتحقق) (٥٣) تفسير لنفي جميع الاشياء وإشارة الى انه بمعنى السلب الكلي ليظهر

لزوم الإيجاب الجزئي
أعني ثبوت جنس الاشياء
لعدم تحققه (قوله فلا يتجه
الح) اذ مبناه رجس
الضمير الى الاشياء بمعنى
جميع الاشياء (قوله ثبوتها)
أي ثبوت الاشياء بمعنى
ثبوت كل واحد منها
(قوله لا يستلزم ثبوته)
أي ثبوت جميع آحاده
(قوله بناء على ان انتفاء
النفي يستلزم الثبوت) بینه
القرويني بأنه اذا انتفى نفي
جميع الاشياء لزم ان
لا ينصف بعض الاشياء
بصفة النفي فلم يكن بعض

لانه غير داخل في البيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيحي حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لما ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رست فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيحي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم إشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية حار عن الفائدة وبما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق وتركه من مقدمات يقينية فقابله بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزام ليس بجعله خارجاً عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن اليبين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع التقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره

الاشياء منفياً اذ المنفي ما انصف بالنفي وقام به النفي فان لم ينصف بالنفي لزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (في)
أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق
النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة
من الحقائق فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما
ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله
بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس للمدعى اجتماع التقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء
بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حتى النفي فلم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك
النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع التقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما
وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاء يستلزم الثبوت كما مر كفى

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالتزام. وذلك حيث قال إن العندية لا بدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى ينقض كلامهم بها ويلزمهم الالتزام بل يقولون بتحقيق النسبة تابع للاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن ابن ينسر الالتزام لم انتهى ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد اسبق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالتزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشى تأمل (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالتزام على العنادية والعندية) ان أريد انه ذكر فيه انه يتم الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث عترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سبها اذا تمكروا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انها يشتركان في التناقض والاشراك في التناقض اغبر الاشتراك في الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من إحداهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان أريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهم ازعمهم انها أو هام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاثبات ليست بثابتة (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح

المقاصد قال (قرءه) في شرح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تكثر نبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا نبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها ولا يتحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالتزام ليس الالتزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حبات) المشهور ان هذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل

ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو انما يتم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا بتحقيق الشرطين والملازمين وكذا الانحصار بين الشقين كل منها يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا يتحقق شيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالتزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد في حد ذاتها لا ثبوت الاشياء ثم انهم لا أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلمهم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوتها لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوتها للاعتقاد ثبوتها تابعا للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالتزام عليهم وعله لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهذا لما أظنته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل وعله من ملهم العوالب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالتزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالتزام هنا ما يكون بحيث يلزمه الالتزام في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره هنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللا أدرية) المناسب شبهة اللا أدرية أو منشا مذهب اللا أدرية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواقف أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللا أدرية فيميد كل البعد فتدبر كفى

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لأن الأصل علة لعدم الثبوت وقوله بما لا يتأتى الخ خبر المبتدأ فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاخص ذكره هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون الكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالفاء جواباً للما (قوله اذ لا نبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن وأما قوله لأن أكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطلاً من مذهبي أخوهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثلين بمعنى أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الفريقين بالدليل الاثباتي أراد أن يبين ههنا بطلان مذهب الأدرية بردهما تمسكوا به ليم الرد على الثلاثة جميعاً والله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الاثباتي ثم أشار الى رد الأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضمية) فيه نظر اذ مآل ما قالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والاثبات ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلاً تاماً للأدرية بلا ضمية

ان ما لا دليل على شيء منه يجب التوقف والشك فيها (قوله ودليل الخ) التبت (عطف على قوله دليل الأدرية بلا ضمية) (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للامية الخ) مبتدأ خبره قوله بما لا يتأتى يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وإبطاله ههنا لانه لا يتأتى مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء) (والبديهي) على زعم الناس (قال (المتلازمه) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضاً يتأتى دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان الكل منكوكا عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان الكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادية) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من الأدرية أي ومن البين أيضاً ان تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكشوراً (قوله لان أكثر الاحكام) بل كل حكم غلط ووجهه وخيال عندهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضاً على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بان رأي الناس زعم منهم يتأتى مذهبهم فانه لما كان للكل نبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الكلمات منهم مبنى على زعم الناس والافكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقاً مخصوصاً لا يتصوره الشاك والحكم بان الكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (كفوى)

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل الأدرية بلا ضمية ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الأصل عدمه ودليل ان الاشياء نبوتاً تاماً لا لا يشكك بما لا يتأتى دعوى الثبوت في نفسه فلا يهتم التعرض له لمن يدعي نبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم الثبوت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادى الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطلاب عن نوم الغفلة وتنبه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يستندو للمعنى عالم بتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) العلط محركة ان يعنى بالشيء فلا يعرف وجه السواب ويشط كعلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من الأدرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة لواقع ويكون الكل منكوكا كيف يحكم بان الغلط مكشور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشوراً لان أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا نبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصغراوي الحلوا مرا غلطاً لا يصح على زعم العندية أيضاً لان لها نبوتاً تاماً للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبدهي والضروري والنظري تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث يتكرونها حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فمن قال الخ) يريد به الرد على الحسي الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعديل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتماداً على فهم الطالب بطريق المقايضة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا على لجمع قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرة وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود ههنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تعني بمعنى اليقين متعديا الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبدهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكره من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من الحسي الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفي كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فمن قال) القبائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الاجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الاكثر لا سيما اذا كان في غاية العلق احالة على المقايضة لواسع العطن (قوله العطن) مترك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الحق لم يقارن تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات واما البواق { ٥٥ } من التجريبات والتواترات واحكام

والبدهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العطن * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرهما فارفع الامان منهما بوجوب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله اثنين) مصدراً أي يرى رؤية اثنين وكذا مرأي يجد الخلو وجدان مرة وبصيه أصابة مرة لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد المختلفين غلط فلا امان فيه وتعرض شبه يفتر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حل الشارح عليه

حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فتدرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الاحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبين أو في إحداهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاغتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقف واعتراض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحداً لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف العصبين أو إحداهما حاصل في الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجمل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا نجم له آلة لادراكه فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول للذي يقصد الاحول تكلفاً فلم يعتد باستعمال احد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لاغتياده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال (القزويني) { ٣ } وقد حكى في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذ احوال قال له اعطني الشع وهو واحد فقال الاحول ايها اعطيك قال الاستاذ اطني احدها واعط الآخر فاطفاً ما هو الثابت في نفسه فانطقاً الاثنان عنده جميعاً فتعجب وتجب (قوله وهذا أولى) اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً فلي الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلية امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعنده هكذا قال القزويني

(١) وانت خير بانه لا يرد عليه اه كقوي { ٢ } وهي المسماة بقضايا قياساتها معها { منه } { ٣ } وفي نسخة البردعي

(قوله وليس هنا سبب الخ) هذا إشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشي الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاماً لفعل عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الفلظ قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالتزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المناقاة للحقية حتى يضر عدم المناقاة لها بل يكفي فيه اثبات المناقاة للجزم بها وانت ما نفيه بل نفيه المناقاة للحقية (قوله مناقاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظري لا للجزم بالحقية فاذا اتنى مناقاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان يتحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع التقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم متفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي (٥٦) الخيالي انتهى فعلى هذا التحقيق لا وجه لما قيل في توجيه كلام الخيالي

من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً بوجوده كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيت ان ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالنسبة فقد ثبت بعض ما تقيم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم

من أن الاختلاف فيها ينافي بداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالتفات والاختلاف في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البدييات وضوحاً وجلاءً بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند أحدهم خفي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الخس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لانه يمنع الالتزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا قلبه طريقاً ويسع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس هنا سبب عام للفعل بشهادة الجزم بانتفاء سبب الفلظ مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لتعدد النظائر لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظري مناقاة كثرة الاختلاف لها قائم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات قاله شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لانه لا معتد لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند غير الادرية منهم خيال وورم لا حقيقة له حتى يطلان اجتماع التقيضين وارتفاعهما فن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بنفي لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والادهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق ثبت

ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا ادرية (ولي الدين) { بعض }

{ قوله لانه يمنع الالتزام } فلا يرد ما ذكره { الطورسون زاده } من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون هنا سبب عام لفعل عام وأن يقولوا ان القول بأن بداهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره الكندي * ان قلت قد يحكم بانتفاء اسباب الفلظ من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الفلظ والكلام في الثاني لاني الاول ولا يلزم من بداهة أحدها بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله مناقاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظري يعني ان مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة مناقاتها للحقية فنفي المناقاة للحقية نفي للمناقاة للجزم بالحقية فتصبر (قوله عند غير الادرية) يدل على ان العندية كالعنادية تشكر الحقائق انفسها وذلك بخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص الملخص من ان العندية لا تشكر نفس الحقائق بل تشكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني) وفي انتفاء اليقيني على مذهب التعبدية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ) وانت خير بالظن مطلقاً لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ) هذا ينفي ما ذكره فيما سبق من أنهم جاهلون جهلاً مركباً ولذا جعل اللادرية الشاكون مثلهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعتراضهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى حصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي ان لهم معلوماً تصديقاً غير يقيني وقد ذكرنا انه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير اللادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لان ثبت به مجهول (قوله انه غير مجوز) قال المحنسي البحر آبادي قيل عليه ان التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهى وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهي عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوزوا للتشديد على الكفار والمبالغة في التكاية (٥٧) والشكال كذا في شرح المشكاة في

باب قتل أهل الردة وقد ذكر في شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جملة التعزير في اللواط ونقل جواز ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهى وفي بعض الحواشي لهذا الشرح حكى ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالقاء سوفسطائي في النار قال فآخذ يتجزع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تألم بها فتابع ورجع عن

بعض ما نقيمت فصوابه ليس الا خيالاً ووهماً كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالاً ووهماً عندكم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان اللادرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهم جبراً ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للآيات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظناً كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تمذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا مجوز تمذيبهم شرعاً حتى يرد أنه غير مجوز وإطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهمة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقياً ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي محب الحكمة) الا وجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكتابة على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما ثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه بآيات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة اشارة الى آيات السنين المطعنين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بالحقائق الاشياء وانما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(م - ٨ حواشي العقائد ثاني) (عصام) مذهبه (قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع (قوله بزعمهم) خبر المبتدأ وهو قوله وإطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالموهومة يأتي عن كون إطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التسمكية (قوله الاموهمة) من موهة الشيء ذاتلته بالفضة أو الذهب ونحوه نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندي) (قوله عقبه بآيات الحس) لا يخفى ان لما ظرف لجوابه وسبب له وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في وقت آيات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من مجرد بلا عن الظرفية وجعلها مجرد السببية ولو فري باللام الجارة وما المصدرة استغنى عن التجريد بقي الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الآيات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآتي صدد الآيات والتعقيب بشئ آخر فلما ثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالذكور هكذا قال في خطبته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحتمية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما ثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك بيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداية العقل والنظر المتفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم بوجوب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال قدبر (كفوي)

(قوله مع أن المراد الخ) ولا يخفى عليك أنه فهم من هذه العبارة الجواب مما اعترض به على الشارح فيما سبق من أنه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق إلى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناهاتك فارجع نعمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لأنه مذهب أبي الحسن الأشعري واختيار المتأخرين وأن ذهب الجمهور إلى أنه نوع آخر من الإدراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز إلى الرد على المخني الخيالي حيث قال لكن عدة علماء يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فهما ولا فرق في الإدراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير إليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مقيد إلا أن يرجع إلى مجرد تحكم وأصطلاح انتهى وقال بعض الأفاضل ويمكن أن يقال أن العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بأدراك الحواس إدراك العقل بالحواس لا نفس الحواس بدليل قولهم المدرك إنما هو العقل وبدليل أنه سيجي أن الحواس إنما هي الآلات للإدراك فلا ترد المخالفة (قوله لا اختصاص من بالعقلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة إنساناً كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه أن الأفاضل السمرقندي صرح بأن القوم أطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم إلا أن يقال إن ما ذكره (٥٨) السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره

هذا المخني مبني على مذهب المتكلمين (قوله عوده إلى العلم) وكذا إلى التحقق أو إلى الثبوت (قوله لأن النور صفة الخ) وليس يعلم فلزم يذكر قوله لمن قامت هي كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده إلى العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء مع أن المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة إضافة إلى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه إدراك الحواس لأنه مع كونه أرجح السبب يجعل الحواس من أسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم ينكشف بقوله يتجلى بها المذكور لأن النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة بما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولأن إدراك الحيوانات المعجم داخل فيه وليس يعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لا اختصاص من بالعقلاء وفيه أنه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لم يلزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

هذا المخني مبني على مذهب المتكلمين (قوله عوده إلى العلم) وكذا إلى التحقق أو إلى الثبوت (قوله لأن النور صفة الخ) وليس يعلم فلزم يذكر قوله لمن قامت هي

به لدخل في التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة) أي وكالدور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة بما يتجلى بها موصوفها فقوله مما يتجلى بيان لكل صفة وتفيد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلى بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولأن إدراك الحيوانات المعجم داخل فيه) فيه نظر فان التجلي إذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول إليه آخر كلام الشارح يخرج له ولو سلم ذلك فلا نسلم أنه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الأشعري ومن تبعه إلى أنه علم وأن رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري الاحساس بالشيء علم به فالأبصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق أن إطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فإنه اسم لغيره من الإدراكات لا ينافي إطلاقه عليه موافقاً للاصطلاح إذا لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر أن من ذهب إلى أنه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فأخرجه) أي أخرج إدراك الحيوانات المعجم خصاً بأخرجه بالذکر مع أنه يخرج به أمثال النور أيضاً لما أنه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الأولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للخلق) وأنت خير بأنه إنما يلغو لو كان قيداً للعلم وأما إذا كان قيداً لأسباب العلم كما سيجوز فلا يلغو فتأمل (كقوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بأن يحمل أحدهما على الآخر وتأتيها على الاصطلاح ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع إنما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعرف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحه) الظاهر ان يقال شارحه قدس سره أو ما يؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح منهم يشمل الشارح سيف الدين الايسري والشارح الكرماني والشارح الآخر من بعض الافاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما ان المتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شارح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ما سبقه عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعرف أخص منه والعلم بأنه اخص بنوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات العجم فيقتو المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله ان قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه يخرج للتعريف بحمل الباء بمعنى السبب المفضي وهذا يخالف ما سباني منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي)

تفسير من اعم حتي يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضي فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيان التجلي بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعاً وبه آخر على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب قايس فيه انكشاف تام وانشرح تحمل به العقدة

واعتماد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بأنه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية فمراده بالظن غير اليقيني فانه كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بأنه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولم فيه عبارتان الاولى صفة تجلي بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويثبت اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجمله فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتماد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح وتحلل للعقدة والثانية صفة توجب تميزاً الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينفي ما استفاده من كلام الشارح هنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح ان يترك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلى كما نقناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجهاً لهذا النقل هنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس سره (كفوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورة صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورة على المعنى من قيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ) قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينية نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا تعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينية بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطفاً تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطفاً مغايراً على مغاير بان يراد بالاول الذكري القلي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما يجوز (البحر آباي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه او من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوهاً للترجيح ولك ان نحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بحمل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات لغير اليقينية مع انها ليست معلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر وبوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا (٦٠) يشمل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما

هذا فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات لغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال وبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلاً وفي وجود ما لم يذكر أصلاً ولو بوجه أهم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت نبذاً مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على انها لا تفادى لها على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فع كونه حملاً للعام

(وهو)

على الخاص من غير قرينة وكونه مستلزماً للانتقاض

بمخرج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة بها عند القائلين بالتفاوت بين اليقينية وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً ارتكاباً لتحل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال (البحر آباي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الابداع والحمل على الاضافي تعسف لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه محوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يجعل من قيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره الحاشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلاً كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات للنفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفة العصبية وآبانه على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذاً) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفي انه لو فسر الخ (كنفوي)

(قوله ويكفي في صحة الخ) هذا جواب عن سؤاله مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين تقيضي التصديق والتصور وأما حقيقة في أحدهما وبجاز في الآخر وكلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الخ (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شمول الخ) الظاهر وهو شمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لها اذ لا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من انها لا تقاوض لما (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس تأمل أقول يمكن ان يقال ضعف المبني لان مبناه على تفسير التقيضين بالممانعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمنع بين التصورات وأما اذا فسرنا بالممتافين لذاتهما فكان له نقيض فقولهم لا تقاوض للتصورات مما لا يثبت له قال الشريف في الحواشي المضادة يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتافيان لذاتهما والثاني اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا وأما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواه فيوجد في التصورات أيضاً كقوله الفرس واللافرس وهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها يمكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة) حال من النقيض

(قوله بجازيا) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي المضادة ما ذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الأطراف الى الذات قتيلاً إيجابياً أو سلبياً ويسمون هذا نقيضاً بمعني السلب وثانيهما

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازياً ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتفاض بأدراك الحيوات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يوجب الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالاً أو مآلاً فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر في ذلله ضعف

ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموماً اليها صائراً معها شيئاً واحداً ويسمونه نقيضاً بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سلم فليكن الخ) يعني انه لو سلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات تقاوض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف وفي قولهم لا تقاوض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المنافع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الا اعم منها ولا شك انه لا تقاوض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبني ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الا اعم فيجوز ان لا يكون في التصورات احتمال النقيض أصلاً كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف نعم يحتمل ان يتصور اللا انسان لكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفي في صحة استعماله الخ) اشارة الى الجواب عما يكاد ان يتوهم ههنا من ان النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور وأما حقيقة في الاول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مبالغ له وعلى كلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفاً ذكر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالاً أو مآلاً) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر المضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله مميزاً) هو بكسر الباء صيغة اسم الفاعل (قوله لا يناسب الخ) وفيه ان رتبة موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رتبة مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر بما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفاً بعمامة ولم يكن اطلاقه منوهاً ما لا يستحيل في حقه فغندنا وعند المعترلة يجوز تواليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات انتهى فمن اراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه ما يشع ويغني عن جوع

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضي أن لا يكون الخ) وهذا مقتضى باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولاه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجب تميزاً لكن لا لحملها بل لأن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله ما حققه التبريد في كتبه من ان التميز في التصور هو الصورة الحاصلة في الذهن ومتعلقه بالماهية المتصورة وفي التصديق اليقيني هو الاثبات والنفي ومتعلقه بالطرفان وأما على ما قيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والنفي والاثبات والتميز كشف المعلوم أو ان المراد به أيضاً هو الصورة والنفي (٦٣) والاثبات والتغاير الاعتباري كاف في الإيجاب كما في قولهم الضرب يوجب التأديب

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تقييد الإيجاب بالتميز بالإيجاب التميز لحملها ليجر عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزاً لكن لا لحملها بل لأن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزاً كما يجعله مميزاً كالشجاعة وانه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علماً بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التميز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التميز نقيض التميز وانه ينحى عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه وبحاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخالق قيداً للعلم ولك أن يجعله قيداً لاسباب العلم أي اسباب العلم النابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان اسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لثلاث بني في قوله لذاته قلت هذا إنما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن يحمل الاسم في قوله لذاته صلة للتبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما تألياً فلان كون النفي والاثبات وكذا التصور على ما ذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم في ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوح (قوله الى التجوز) إما في الحذف وإما في الاسناد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التميز

فيكون المعنى ان ذلك التميز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفى انه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق (ولا) التبريد في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدرى والنقيض نقيض المتعلق أعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجاوز وقوع الطرف الخالف له بدله (قوله وانه ينتجه عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه ينتجه عليه انه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لسكون متعلقها محتلاً لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالأمور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الجبل ذعباً للإمكان الذاتي (قوله الى دقة) من اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخالق الخ) استنباده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال لكنه يناسب عنوان الخلق فراغه أولاً ثم راعى الأفضلية والاهمية (قوله هذا إنما يحتاج اليه) الصريح إنما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلزم للقيام فانا لسنا في صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي نبوته لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قيل اعطيتك لا عن شيء فعلى هذا كان الاخصر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعروف بصفة
يخفى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور
الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي
وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان
زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل
السر قندي في الصحائف قال حكاه الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا
الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمتعلقه الذي هو المدرك
(قوله بقي الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على
المحشي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيجي تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق لدفع ما يورثه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل
علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) (٦٣) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدهى

ولا يخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان اسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته
ولم يرد اخلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى
لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لا تكشف المسموع والبصر الا ان يقال
انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً يعني انه يتوقف
العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى
ذاته لا ينبغي كونه لا سبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد
على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائفة للملك والجن كما يقتضيه سوق
البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصاحب
النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجداً
فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤنة فانها لا تروق
عليها فلا نصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التفييد اذ
لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقول السلامة هذا * وفيه بحث لان

علمه تعالى الخ) فيثبت يجوز ان يكون لغیر ذاته تعالى مدخلية في علمه بما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض
حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جواباً عما أورده بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ
(قوله لا تكشف المسموع والبصر) يعني انهما سببان لا تكشفهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه
ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه
لا براد هذا الكلام هنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة اسباب علم المخلوق كونها
اسباباً لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها اسباب لتعلق علمهم بعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين
لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم
على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سبباً لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارهما أيضاً
(قوله وأن ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان
العلم بالصدق من شرائط التأثير والمزاد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تقييدها بالحواس بالسليمة أيضاً اذ لا بد لكل منها
من أمور كالالتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كغوى)

(قوله والا لم نحصر) أي وان لم يرد بالأسباب ما يعتد بها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والاعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة لبست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المعتمدة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام في الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أي سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للأسباب أي سواء كانت معتدّاً بها أولاً (قوله ما يعتد بها) فأنهم كثيراً ما يذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالأسباب ما يعتد به اصح جعل العلم المذكور في قول المصنف وأسباب العلم شاملاً وهذا اشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملاً لغير اليقيني لكونه مناسباً للمقام وأنت خير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكرناه بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملاً) قد عرفت ان الشارح لم يجعل

العلم شاملاً لغير اليقيني بل قال بترآي من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلي على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لا يقال الامر وانتهي) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضاً قد يكون سبباً

للعلم كالامر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدر عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف) ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعمود والنصب والاشارات فان كلامها يفيد العلم بمدلوله تصوراً أو تصديقاً يقينياً أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضاً بما سيجي من الشارح من ان عادة المشايخ الانقياد على المقاصد وذلك لانه لا كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم بمدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما سنطلع عليه وسيجي منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة المدمر قدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من التمييز ولك ان جعلها للابتداء أي ان كان ناشئاً من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدّها من غير الخارج * أقول هذا مبني على جمل من من قوله من الخارج لتبعض وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء حيث لا يتوجه ما ذكره يرمته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئاً من خارج الهيكل المحسوس وانما الثاني من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المتفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

للعلم كالامر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدر عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف) ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعمود والنصب والاشارات فان كلامها يفيد العلم بمدلوله تصوراً أو تصديقاً يقينياً أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضاً بما سيجي من الشارح من ان عادة المشايخ الانقياد على المقاصد وذلك لانه لا كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم بمدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما سنطلع عليه وسيجي منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة المدمر قدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من التمييز ولك ان جعلها للابتداء أي ان كان ناشئاً من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدّها من غير الخارج * أقول هذا مبني على جمل من من قوله من الخارج لتبعض وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء حيث لا يتوجه ما ذكره يرمته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئاً من خارج الهيكل المحسوس وانما الثاني من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المتفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعين من قدماء المعتزلة وأكثر الإمامية والغزالي والراغب والحلي وأكثر الصوفية وأما عند محقق المتكلمين فالتقسيم أجزاء أصلية باقية من أول الأمر إلى آخره كذا في الصحائف وفي الأربعين للإمام الرازي (قوله ويحد معها إلى قوله بالاعتبار) ينبغي أن يكون زائداً (قوله إلا أن يجعل إلى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لأن السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع أن المحققين قد اتفقوا على أن المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى التنكين واختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة إلى الثاني بناء على أن الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون إلى أن الصور كلها مرسمة فيها لآلتها المدركة للأشياء إلا أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها لا بذاتها وذلك لاسيما في ارتسام الصور فيها انتهى وأما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا أن محل الكميات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق مجوزاً ولعله لهذا أمر بالنأمل (قوله ولعله إلى آخره) راجع إلى ما قبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (أولى الدين)

(قوله لا يسمى آلة) وصف لأجزاء الشيء لا يسمى آلة وإن كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والإدراكات ما يتغير النفس بالاعتبار ويحد معها بالذات لأن قوة الشيء لا يجب أن تكون متغيرة له بالذات بل يكفي في تحققه لشيء التباين بالاعتبار حيث عند الطبيب المعالج لنفسه قوة تنفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والافالعقل يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ما سبق من أن تعريف العلم شامل لإدراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الآلات يجعل السابق مجوزاً قائل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الأصول أن قرينة المجاز أما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فإن قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الأولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لأن إطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج إلى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الأولى منه من غير مدخلية لتغيره تعالى إذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالتأثير للأحراق هو العقل لا غير) قية أن الظاهر أن العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحزارة للصار فالسبب الظاهري كالتأثير هو النفس وما يقضي منه العجب ما قيل فإن قيل الخبر الصادق إنما هو

(م - ٩ حواشي العقائد ثاني) (عصام) والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتدكر (قوله يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك لأن الأصل أن الشيء يتوجه إلى القيد الأخير قبل معنى قوله والافالعقل وإن لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية فقط وبانتفاء مع انتفاء المتغيرة والاحتمال الأول لا احتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لا احتمال كونه عينها وأنت خير بما فيه فتأمل (قوله أن يترك وصف الآلة بغير المدرك) بأن يقال فإن كان آلة فالحواس والافالعقل (قوله يوجب أن تكون الحواس مدركة) فينافيه وصف الآلة بغير المدرك (قوله مجوزاً) يجعل الإضافة من قبيل إضافة السبب إلى السبب (قوله فتأمل) يجوز أن يكون إشارة إلى أن قوله وإدراك العقل يأتي عن جعل إدراك الحواس مجوزاً إذ لا يكون حينئذ على نسقه أو إلى أن جعل العقل مدركاً أيضاً يحتاج إلى التجوز إذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مررت إليه الإشارة أو إلى توجيه آخر كأن يقال أشار في الموضعين إلى المذهبين (قوله الأولى أن يقول الخ) بل الأولى أن يقول إن أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات سبباً لهذا المعنى لئلا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المقتضي بناء على أنه ليس للعلم سبب مؤثر فإن المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوى)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفاً على قوله بخلق (قوله وكأنه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولي الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث أنه صادق بسبب وطريق العلم بمضمونه فيتحد بما ذكره هذا المحشي إلا أنه لما كان مدار سببته صدقه أسند سببته الى صدقه والظاهر أن المحشي قد غفل عنه (قوله اذا الطريق) لتعليل لقوله بما يقضي منه العجب (قوله انا نختار شئاً رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاهد من أنه لم يبين بما ذكره الشارح في الجواب أن مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الأسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع حصر الأسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهري الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان نطاق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختياراً للشق الثاني لا اختياراً للشق الرابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحشين من أن حاصل الجواب اختيار الشق الأخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذي الخ) رد لما في حل المعاهد من أن ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالأعراض عن التدقيقات ووجه (٦٦) الرد أن مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والأعراض عن التدقيق فيها

ليس بهم كندقيقات الفلاسفة
فانهم كثيراً ما يشتغلون بما
ليس بهم والاقتصار على المهم
امر مهم أمر به الرسول
عليه الصلاة والسلام
(قوله قوله ليشمل الخ) محله
قبل قوله ومحصل قوله قلنا
هذا الخ ولعله من مخبريات
قلم الناسخ (قوله أن أريد كذا
الخ) أي أن أريد السبب

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقاً قلنا صدق الخبر بسبب وطريق
العلم بمضمونه هذا إذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على
عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شئاً رابعاً إذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور
السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعاً لانه ارادة السبب الظاهري
المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التوجه
والصلاة الوفاء ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يبيعه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل
وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان
أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم
دفع لكون الخواص راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

المؤثر لكونه سبباً حقيقياً وان أريد السبب الظاهري لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المفضي (اقتصروا)
ليشمل الخ (قوله دفع لكون الخواص راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاهد حيث قال كما لا تستغني التجربة
والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغني الخواص أيضاً عنه فجعل البعض راجعاً الى العقل دون الآخر بحكم
ووجه الرد ان الخواص تستغني عن العقل لتحقيقها في غير ذوي العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر
العقل وغيرها فلا تحكم وأما ما قاله ذلك الناكر من أن الشارح جعل الخواص المجردة عن العقل سبباً للعلم بالمباحث عنه وهو
العلم بالحقائق ونسبها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب
العلم أي بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده الى العلم المتعلق بجنس جقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن أن
يقال) أي بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهري المقصود المهم والفرق أن الأهمية
على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فإنه أعم وحاصله أن المقصود الأهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية إما
أن يتعلق به نبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية إذ لا رابع تستفاد
منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الخواص ولا يذهب عليك أن الاولى ان يختار الشق الثاني ويوجه
عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بان يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً لكل الاثام ذكرها
الخواص والخبر الصادق لما زيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما إما بواسطة أو بدونها بل الاولى ان يختار الشق

الثالث وبوجه الاختصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بحقائق الاشياء (قوله لتقصانها) أي لتقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كثبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينية (قوله والحق ان يطوى الكل) ولعل المراد بالكل هو اختيار الشق المجانب والتثبت باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وعدم ثبوت الحواس الباطنة وعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحديسات والتجربيات والبدهييات والنظريات والتثبت بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال بمعنى انه لا حاجة الى ارنكاب هذه التكلفات فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق (٦٧) الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة

الى العقل بجملة من وجوه اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطأ من البدهييات لا يؤمن عليه أرادوا ان يبالغوا في سببيتها بمحصر السببية فيها ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والمقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها بمبالغة في سببيتها بتزويل ما عداها لتقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوت معرفة صدق خبر الرسول ولك ان تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والترنزل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تمدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر مثلاً في وجاخص يحصل العلم بالحالة وبعدم استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بصدقه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مرتبة دفعة فان الله تعالى يخالف العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتزعا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الحس أيضاً وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستعمالها) أي هذه الاشياء اعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مرتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كتوجيه البصر نحو البصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكابصال الهواء بالتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة الى الحيشوم وكابصال الخفاطة الرطوبية اللعابية بالمطعم الى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالمعوسات وههنا نظر اذ السائل بصدد قعر الحصر ولا يضره انتفاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتفاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضاً فتأمل (قوله فليست الا تكرار الحس) ففي داخله في الحواس وفي هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انتظام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقاً لما كان دائماً أو أكثرها الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والمنسوب الى العقل انما هو مالا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما سرت الاشارة اليه (كفاوي)

(قوله بل وجودها الى قامت به) مذكور بعد قوله ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ما قبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وايضا لانتفض الحصر في الحس بقدر السليمة (قوله كأنه غفل) أي القاموس عما فعل أي الجوهرى (قوله والا يظهر أنها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هو عمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا أنه يأتي عنه عمومها لغير ذوي العقول وابل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الحس بالضرورة لا ينفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعنى حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الحس) السكون تامة وقوله بتمام حال أي وجود تلك الحس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضروري لا ناقصة وبتمام فصلت خبرها كما هو المتبادر والا يرد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الحس بالمعاني المذكورة وهي القوى المودعة في الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرباطي) أي لا الوجود المحمولى وما لم يعلم هو الثاني

لا الاول (قوله ومسمى من قال الى آخره) قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادرا مختارا على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثي يشق منه الحساس حتى اضطر الى القول بأنه كالدرآك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحاس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس خست الشيء وأحسنه أبصرت وعلمت الا أنه لم يخطئ الجوهرى في جملة الحساس من الاحساس كما هو ذاب وكأنه غفل عما فعل والظاهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الحس مع انبات الفلاسفة خمسة أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الحس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يثبت الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الحس بتمام فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرباطي أي وجودها الحس قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أنبتها الفلاسفة فلا يتم دلالتها) فانها مبينة على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبت بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك الجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خير الآحاد على أنه لو كان بما لا يتم بحسب الشرع للأوردها الاصوليون في كتبهم وقد أوردوها للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان أخبار الشرع

تجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف (كثرت) بداية درك الحواس آرتسام المحسوس في إحدى الحواس الحس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ما هو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان الحواس خمس غاية الامر انه لا يلزم وجودها سبعا على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة في الرد على الفلاسفة والا فلفقوه عدم تمامية دلائلهم وذلك لا يتوقف على ابطال مقدساتهم بل يكفي فيه مجرد المنع (قوله المادي) بالنصب جفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انما لا نسلم ان النفس مجرد كيف وأنه حال في البدن المادي ولا شيء من الحال في المادي بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على أنه حال في البدن وأما الكبرى فلما بين في موضوعة من امتناع حلول الجرد

في المادي ولو سلم ان النفس مجرد فلا نسلم ان المجرد لا يدرك المادي كيف وقد اجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لا تدرك الى آخره) فيه انه لا يلزم مما ذكره الا بطلان الدليل اعني تجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد انه بطلان ان النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لا يقوم العرض الخ) وايضا لا يتكيف شيء بكيفية آخر لظهور ان الكيفية لا تنقل عن محلها فيحتاج الى تقدير انثل كما سيصرح به هذا المحتسب في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث اشعرت عبارة الاول قال (الكتبي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور قبا بينهم لا ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال ووصول الهواء الى الصماخ وقرعه (٦٩) الجلدة المفروشة في مقرها شرط

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يعمل في المادي واجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي نعم اراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتداء بالسمع مع ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر في محبة لان سبيبة السمع للعلم اكثر من البواقى لانه مما يتفهم به في السميات والتقليبات اذ السميات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقلية ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عتية بواقى ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم اتى باللامسة التي هي اتسب بالدائقة منها بغيرها لان الحيوان احوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس والصماخ خرق في الاذن وبالسبب لغة كذا في الصماخ واضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وحل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ او يتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجهه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضى ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقى الخواص والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الخواص على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدين الثائنين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة اودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزا لها عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان) وايضا نقل عن بعض

الحكماء انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها واجاب (عوض افسدي) يمنع كون الصوت مسموعا في هاتين الصورتين ولو سلم فكأنهم لم يلتفتوا الى ماهو محتمل الوجود هذا (قوله مدركا بها) أي بالسماعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضى ما ذكره (قوله اذ كفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكفيات الى الصوت حقيقة لابيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آنفا (قوله مدركا بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه واماهاما بما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيبا أو غير طيب أي ملائما للطبع أو منافرا له فلهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفوى)

(قوله كننا قيد) قائمه المحسن الجنائي (قوله وأجيب الى آخره) المجيب هو المعنى الجنائي (ولي الدين)

(قوله فيه إشارة الى أنها الخ) واعلم أنهم اختلفوا في ان المصبتين المذكورتين تتلاقيان ثم تنفطقان فيحدث هناك هيئة
دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تنقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك صورة الصليب
كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول هنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله
لم يشر الى طريق الادراك بالتبصر كما أشار اليه في سائر الحواس نولمه إنما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر
الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح
العين كما أوما اليه هنا بقوله مما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال بدل تتلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاقى هو مالا يكون
على وجه التقاطع سيما تلاقى قوله ثم تفترقان والظاهر في التقاطع على هيئة الصليب ان يقال تنقاطعان فتأديان فسقط ما قال
(قول أحد) الاشارة بمنوعة فان التلاقى يحصل عند التقاطع أيضاً وما قال (البكتلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينظم على
كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لا يلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا ندرك المقادير بالبصر لجواز ان
يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحمد لله فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا انهم أثبتوا الابن
الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

سواء عدت من الاعراض
النفسية أولا والوجود
كاف في جواز الاحساس
بالبصر وأجاب (صلاح
الدين) عن الاعتراض
المدكور أيضا بما حاصله
ان الحركة ليست من
المبصرات حقيقة الا أنهم
عدوها منها لان الحس
اذا شاهد الجسم في مكانين
أدرك العقل منه الكونين

وهو الحركة هذا اذا تسرت الحركة بالتكوينين في مكانين كما بياني وأما اذا تسرت بالكون الغير القار وهو الحركة (التكييف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول مبني على حمل الحركة هنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله تؤلول) التؤلول بضم التاء المثناة حلقة التدى كما في القاموس (١) أو رأس التدى كما في الصحاح (قوله والظاهر أن الا ادراك بتكييف الهواء المجاور للخبثوم) (٢) بان بتكييف الهواء المجاور لذي الرائحة أولا ويتموج الى الهواء المجاور للخبثوم وفي هذا تمرىض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء للتكييف الخبثوم لا بتكييف الهواء المجاور للخبثوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول يتكيف الاغوية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخبثوم بالتموج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى ما يجاور الخبثوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكييفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخبثوم وأما كان الاول ظاهراً أبعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخبثوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الريح بخلاف التموج كما لا يخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخبثوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى أن يزول الهواء المجاور للخبثوم وهو غير ظاهر (كفى)

(١). الحلة: ثوب لول في وسط الندي التلول كزنبور حلة الندي قاموس (منه).

(٢) لاخيشوم بالثين المضموية (منه)

(قوله لظهور الخ) هذا تعليل للتفسير بقوله أي بمنزلة الخ (ولي الدين)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبطافته لا تفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لا في اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام ههنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذوي الرائحة لا بنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بمخلق الله تعالى من غير توقف على شيء (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيد (قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في (٧١) المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لا كان

المتكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمنزلة كيفيته اظهر ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذوي الرائحة يتكيف بمنزلة رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتبه ان هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الا ان عدم الاتقاء كدفعه بجوارحه ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفاً بل مختلطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم تقول لم لا يجوز ان يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة في العصب القروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجربان كما في القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند تماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن للدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار بمجاورة النار (قوله ونعت هي له) أي عينة أو دلت (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل

فقبل بالانطباع وقيل بالشعاع وقبل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستبصر للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صلبة انتهى (قوله منبثة) أي منتشرة من بته اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها تمر الفضلات الحادة فاقضت الحسكة الالهية ان لا يكون لها حس ثلاثي يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلات الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويج القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه أساس البدن وعموده وعليه اتقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه انه لا يصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كنوى)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على أنه في قدرة الله تعالى فعله هذا فلا وجه لإنكار الشيء على الرأس مثلاً كما وقع من هذا الخبيث فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبا فليراجع ثمة وسيجي منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الأولى الخ) أقول بل الأولى ما ذكره الشارح لأن هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الإجمال لأنه ما ذكر هناك إلا لأجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه وما فتدكر على أنه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الجواز والعقل والعجب ترك التعرض لها (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينبغي ما وقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أني لأبصر من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الإبراد الخ) كان يقال البتة اللامعة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ما ذكره الشارح والجواب هو الجواب تأمل (قوله الأولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ما عرفت في نظيره فتدكر (قوله وإشارة إلى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج ويكونه بحيث لا يطابق نسبته الخارج لا مطابقة النسبة وعدم مطابقتها على أنه لو كان الصدق والكذب (٧٣) مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق

والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وإنما يعود الذم إلى الخبر والخبر على قياس ما سبق منه في مبحث الحق وإن حمل على المسابحة رجوع إلى ما قلنا فيقوت الغرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم

مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان (١) لأن كل واحد من (الأ) ليس من أهل الكتب بصدق وبكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبهاً وليست بتعريفات حقيقة وهذا اندفع ما يورد عليه من الدور (كقوى)

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال أنهم اختلفوا في أن الخبر يحتاج إلى التعريف أولاً واختياراً الثاني لما أن كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل أنهم يصدقون أبدأ في مقام التصديق ويكذبون أبدأ في مقام التكذيب فلو لا أنهم عارفون بالصادق والكاذب لما تأنى منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصادق والخبر الكاذب وهذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصادق لأن معناه الخبر بالخبر الصادق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزءاً منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يستدفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على أن معناه الشيء المطابق نعم بتوجه منع توقف التصديق على الأمر في الصادق بحقيقته بل بوجه ما فانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق بخالف التحقيق الذي ذكره في الاطول وذلك حيث قال به التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة ثبوت الخبر لها كونه محكما ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة لطلب وجودها أو عديمها أو معرفتها أو يحصر على فونها إلى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج أن تكون حاكيتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أولا تطابقه مجرد الإشارة إلى قسمها إلى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصل ما ذكره في تعليلاته على حاشية الشريف على المطول من أن معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لا الموافقة في الكيفية والمخالفة فيها على ما اشهر (قوله فالمراد بأن يكون للنسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره ان الشارح أراد بالنسبة هنا ثبوت أمر لا مر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بأنه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح أراد (٧٣) بالنسبة الايقاع والانتزاع كاتوهم السيلكوني

والنسبة من بعض العناصر فاعترض بأنه ليس بمبرضى للشارح وتدل على ما قلنا ما ذكره في الاطول وتفصله بعض التفصيل وفي المراجعة إليه نفع فليراجع (١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتعريف (كفوي) (١) عبارة قوله لانه ان كان لثبوت خارج كما في المطول

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعديمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء عند شيء أو اتصال شيء عن شيء فالتعدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طاب الثبوت على أحدهما الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بأن يكون للنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج اتفق وكذا المراد بأن يكون لثبوت خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة جعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

(م - ١٠ حواشي المفاهيم ثاني) (تضام) يتأذر الى الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوت له لان الواقع يستحيل أن يخبر عنهما فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التي لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفي بعض ما اشهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص اجتهالها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محتمل فلدفعه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصد المطابقة او اللامطابقة فالانشاء وان كان النسبة خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لاخير يقصد به عدم مطابقة نسبه لان وضع الخبر للمطابقة وانما عدم المطابقة احتمال عقلي فان قلت هذا اذا ازيد بالنسبة الوقوع او اللاوقوع فان القصد ابدا الى مطابقتها اما اذا اريد ثبوت امر لا مر مثلا في الموجبة يقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السالبة يقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع فمعنى زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصد في زيد ليس بقائم الى ان الثبوت المذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يحكم به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة اجماعا الى الكذب وهو حشذ لا يتم الخ اه أطول للعصام المحشى منها (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال أي مركب تام ولا تقصير بمثل زيد الفاضل (قوله لما خوارج ثلاثة) أي لتكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على أن النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله بهذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لا يصح الخ) أجاب عن هذا في الاطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يخطئه الفكر العميق والذكاء الرقيق أن النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة معنى ثبوت الخارج لما كونه محكياً ونسب الإنشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يخسر على فروجها إلى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعين ذات ومعنى مطابقتها للخارج أن يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للإنشاء فقوله تطابقه أولاً تطابقه لمجرد الإشارة إلى قسمها إلى الصادقة والكاذبة انتهى فتدبر (قوله لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقاً) وأيضاً لا يصح قول نفسه وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ إذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره إنما هو الإيقاع والاتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح أن يكون إشارة إلى تعريفها وباطلة ما ذكره ليس بتحقيقاً

النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقاً وقوله فيكون كاذباً بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على جعل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالإنشآت لأنه ليس لنسبتها خارج يطابقها أولاً يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة الكلام الأعلى طلب النسبة ويندفع أيضاً أن يضرب لنسبتها خارجاً حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذباً وصادقاً معاً وكذا ضرب لما خوارج ثلاثة على أن النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها إلا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به أولاً على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدى بين فصدق المتكلم بإخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند إليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه وكشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لأن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلاً لا أخبرت عن نسبة القيام إليه هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار إليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه

لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكره وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر إلى الصادق والكاذب ليكون بياناً لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الاندفاع أن المركبات الناقصة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية

النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريض على الخيالي لكن لا اشعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بعيد بحسب اللفظ) قد يقال وإن كان بعيداً بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على أن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلاً أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قيل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر أن الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الايمان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام إذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعنى الاعلام لا في الاخبار بمعنى الايمان بالخبر فتدبر (قوله وما زيفه كلام الشارح) أعلم أن الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل يجوز كونه عبارة عن المسند إليه أيضاً قلنا قال توضيح المقام أن كل نسبة تعتبرين أمرين فهي في الواقع إما بالاثبات أو بالنفي فالأخبار عنها والاعلام بها أن كان على الوجه الذي هو به من الاثبات والنفي فصدق وإن كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات والنفي فنجبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يجعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى أن الاخبار عن الشيء على الوجه الذي هو منتصف به صدق ولا على ما هو منتصف به كذب انتهى وإذا أمعن النظر في كلامه وجدته يشير إلى أنه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معنى الايمان بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أو ما إليه

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله جهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلفة عن لا انما لا تكون مخبراً عنها ومستنداً اليها أصلاً والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون التسمية مخبراً عنها ومستنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف جهونه هذا ذلك (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع مباحه من كثير دفعة كما يشعر به تعاليه بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احتراز بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون التواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون (٧٥) موجياً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر

الفساد (قوله كذلك)
أي لا يتصور تواطؤهم
على الكذب (قوله
مع رجوع بعضهم) فيه ان
رجوع بعضهم لا يكون
الا اذا كان الخبر الاول
كاذباً وذلك ينافي كونهم غير
متصور التواطؤ على
الكذب كما سيبي منه
على ان الجاري على السنة
قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بوجب العلم
التواتري قبل الرجوع
واجمال الرجوع لا يفسد
في ذلك والام يمكن شيء
من التواترات موجبا للعلم
ثم ان ذلك العلم لا يزول
بعد الرجوع كما سيبي
من المصنف من ان العلم
التواتري على وجه اليقين
والثبات فالخبر المفروض

البعد جهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة اوليت الواقعة وقوله فمن جهنا يزيد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قيل الاضافة الياسة ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره نويهاً بين اليانين ورفعاً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للمهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فتععدم وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يفنيك نعم بجه انه لا وجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن النسبة مبني على الغالب ولو اكنفى بقوله على التعاقب لم يجه شيء في القاموس التواتر التابع أو مع قترات (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس ب ثابت على السنة والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضير المذكور ولعله على سبيل التعليل ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقية اشارة الى انه ليس للمدار على عدد والالوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لانه لا يجه عليه ما يجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهراً لان الاستدلال بالانتر على المؤثر لا بوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعة لما يجه من أنه لا حرج في التصور لانه يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء وهو قد زاد في الطوابع قسدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس متمماً وهما زائدتان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المعقول

بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتراً لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جارياً على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة التواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقاً للتواتر ومصدقاً الشيء لا بد وان يكون خارجاً عن حقيقتنا والالكان لكل مصداقاً نعم قد يستدل بحقق الحد على تحقق الحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان تحقق الحد بدسياً واما اذا كان محققه غير بدني كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل هنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلمهم لذلك صرحوا بما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لا يجوز العقل (كقوى)

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطؤ على الكذب إنما هو تصورهم بالنسبة إلى السامع فإن معنى قوله لا يتصور تواطؤهم الخ لا يتصور سامع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب حذف الفاعل لدلالة المقام عليه واستند الفعل إلى المفعول ولا شك أن السامع في المادة المذكورة يتصور كذب مخبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج إلى التقييد على أنه يمكن أن يقال إن ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن بالوصول إلى واحد من شرائط الاقادة كاستماع السامع (قوله) يناق كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه أن المراد بعدم التصور هنا إنما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المتقي فالمنع أن يعد اتفاقهم منجلا عادة كإقلاق الحجر ذهباً لا عقلاً كاجتماع النقيضين فنبت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا يناق كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبل ما يتعجب منه (قوله) ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه أنه إن أريد الجواز مطلقاً فلا ملازمة لجواز أن يجوز الجواز الغير المناق لليقين كجواز نقائص العادات كإقلاق الجبل ذهباً وإن أريد الجواز المناق لليقين فلا يتم التعريب إذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المناق لليقين كما أشيرنا إليه (٧٦) فلا عجب في الجواب المذكور فضلاً عن أن يكون أعجب (قوله) ولتوقف

وكذا الخبر عن المستع ورد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لإخراجه من قيد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يعجب ما قيل من أنه بشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا ونسب الكاذب على السنة قوم يناق كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أقاد جريان الصادق على السنة اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصدق الشيء ما يصدقه ويكون وقوع العلم بمصدق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع يصير نبياً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيده أن العلم لا يكون مع شبهة ولك أن تريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصدق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد بمصادقه وقوع العلم بسبب هذا الإخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال بكونه ضرورياً ثم إن كون الخبر المتواتر أمراً موجبا للعلم بالضرورة كما يفيد بترك الاستدلال عليه

العلم بخبرهم) أي بمضمون خبرهم وأنت خبرهم ذكرناه بأن العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم مجوز الكذب بحسب العادة كما في العلوم المادية (قوله) ما يصدق (أي ما بين صدقه وبحقته ويكون دليلاً عليه) (قوله) أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه أن دأب المصنف في

هذا الكتاب الإقتصار على المسائل وترك الدلائل في جميع الأحوال فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورة الحال والظاهر أن قول الشارح بالضرورة ضمنية من عند نفسه أخذاً من الخارج لا من عبارة المصنف ويستلزم الخفى إلى إمكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم بالضرورة بصرفه عن مقتضاه فتأمل (قوله) ثم إن كون الخبر المتواتر إلى قوله غير ضروري) أن حمل على أنكار ضرورة الأمر الأول يرد عليه أن إنكاره بعد ما استدلل عليه الشارح بقوله فإنا نجد من أنفسنا إلى آخره مكاررة ظاهرة وأن حمل على أنكار ضرورة الأمر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأتي عنه قوله كما يفيد بترك الاستدلال عليه فإن كون ذلك العلم ضرورياً يفيد بصرح المصنف بقوله للعلم بالضرورة لا بترك الاستدلال عليه ثم إن قوله ما سيذكره الشارح الخ على التقدير الأول كلام مستفصل إشارة إلى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضروري بأن يقال قد استدل الشارح على ضرورة الأمر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب بأن ذلك الاستدلال ضعيف يرد على ما بعضه من عدمه فتدبر (قوله) موجب للعلم بالضرورة (قوله) الضروري لعله سيؤيد من قلم الناسخ والصواب بالضرورة بشكل أن يكون متعلقاً بموجبا كما يظهر بالتأمل في كلامه (كفوي) (٧٧)

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يحجب عنه بان ما ذكر في سورة الليل تنبيه على البدئية أو اثبات للحكم بالبدئية لاستدلال على البدئية حتى تقع المناقاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه خبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رتب أدت الى العلم والاستدلال هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع بحصول العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيها سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري بحصول العادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمساويين وكل منقسم بمساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم انتهى وأما خبر الرسول فلهذا كونه خبر واحد لا يحصل بمجرد عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجي من الشارح (قوله خبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجي منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قيل نضاي قياستها معها فتأمل (قوله بان هذا) (٧٧) خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

غير ضروري لانه خبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور نواظروهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما يذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصحة لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم لا يفي بحيث لا قبل التشكيك بممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافيا * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان الثانية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان الثانية فلا حاجة الى تفيد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال تمت في الليل والليلت * فان قلت مناقضة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضى اليها في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك ان تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم هذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان القلاني وكذا بقوله في البلدان الثانية فتكون

الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدل على مدح بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجبا للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب احدى ما قالوا يجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فوجه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجبا للعلم وان كان عند حصول ثبوت المقدمتين الا انه لم يتوقف على ترتيبهما والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما في القضايا القطرية القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لاعلى اقدمته العلم ولا على حصول العلم به ودعوى الضرورة في الاخيرين لا في الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورة الضروري لاعلى الضروري فيه وبينهما فرق (قوله تنافيا) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورة العلم الحاصل به ضرورة والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انها متنافيان ويمكن دفع الثاني بما سيجي منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود اضريحياب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بان ما ذكر في سورة الليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لاستدلال على البدئية حتى تقع المناقاة

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القيل فتأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيد في التخييل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان عبارة السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوضيح بالضرورة (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبى وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي على دليل الجمهور انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لا تعلم قطعا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يجوز الا بعد العلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشبهه وان الخبر من جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فليزوم التقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتجابه الى سبق العلم بذلك والمنكروا عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المعارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشهور بالعلم ضرورة الشهور بعينه من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهى وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهذلة أو كسرهما أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى (٧٨) وبخبر اليهود فأشار ههنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

أشبه العلم في المتواتر متكررة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله فبهنا أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لا يثبت في مافي التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى باضافة الى المفعول مع اياه عطف اليهود سبع جداً والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأييد دينه على مافي خلاصة الطبى والا فتأييد دين موسى ليس خيا حتى يجري الاشتراك في الاعتقاد	الاشترار في الاعتقاد لا يفيد في المقام بل لا بد من اشتراك في الاخبار وذلك ممنوع لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود ويمكن ان يقال ان اراد هو الاشتراك في الاعتقاد
---	---

والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف (فيه) الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا ويوفنا ومتى ومارقش قال اليساوي في تفسيره روي ان رهطاً من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فسخمهم الله تعالى فردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لا صحابه أبكم برضى ان يلقى عليه شهيد فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فأتى الله تعالى عليه شبه فقتل وصلب وقيل كان رجلاً بناقة فخرج ليدل عليه فأتى الله تعالى عليه شبه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجده وألقى الله تعالى عليه شبه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لا تتبع في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الأيث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلاً يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فأتى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه انتهى (شيخزاده) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلاً يكون رقيقاً عليه يدور معه حيناً دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفع الى السماء وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بميسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفى)

(١) أي طور زينا تجاه المسجد الأقصى كابي قيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عدد المخبرين بقتله عليه السلام من التصاري في الطبقة الاولى اربعة كما قد عرفت على
 اتهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوباً فشبّه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن
 اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على اتهم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب
 وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى
 السماء وبعضهم ان الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشف وربما يقال ان خبر التصاري واليهود
 وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا ستره فيه كما قال (الكشلي)
 (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان
 ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب واشنعهم جداً (قوله هذا الايراد مصادم للبدهي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه
 الى ابطال البداهة فأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليه بقوله واما خبر
 التصاري ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوي ان كل متواتر واجب العلم وتلك الدعوى بدعية كما مر فيها سبق فاصل الاول
 ان خبر التصاري متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بعكس صفراء الشخصية الى

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثرت الخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله
 والسامعين للتأيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر
 كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبدهي
 فيطل لکن الاولى ان لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع
 قلبه برد اليقين من غير شائبة وسأوس لوهم الخاسر فلذا أورده ودفعه فذوق محصل الايراد تكذيب
 قضاء الضرورة بإيجابه العلم أولاً بانتفاء المنقضي وثانياً بوجود المانع وحله طرق منها أن يمنع ان خبر
 كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد
 بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم
 الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد
 حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد
 أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول
 المدعي أو مستلزماً له (قوله)

لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم
 الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم
 افادة الضم اليقين كما سيجي (قوله ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد
 لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل
 واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قباس خواتم منتقشة بنقش
 واحد فالتك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلاً انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم
 الآخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن
 فعلى كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالدوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني
 ظناً قوياً من الاول وهكذا فينبغي لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل
 ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء
 الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الايجاب الكلي كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد
الخبرين قد لا يفيد الا الظن فحاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك
موجب للعلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا يقضي الموجبة الكلية فتم المعارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ)
فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله حيث لا يتوجه
عليه هذا المنع بل يفيد قوة جداً (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نقص في ان المفيد لليقين
نفس الاحاد او نفس كل واحد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبنيا على الاول وان يكون الكلام على
الثاني متروكا احالة على المقايضة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا أو معا لا بدلا بناء
على ان المتواتر نفس الاحاد لا نفس كل واحد فانهم (قوله بل واحد) أي لا على التعيين (قوله من ذلك) أي من الكذب
يعني ان واحدا منها مانع عن الاجتماع من الكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك
يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو
ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الكذب بل يجوز كذب كل واحد
منها والعلم عقب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلق الله تعالى عندنا كما في المواضع (قوله ولا مكان) عطف على

ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الاظم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس
كذلك لانه نفس الاحاد فليفتد الاحاد مالا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز كذب كل
واحد بموجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين
او كل واحد من الاخبار بمكر دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع من
ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك
ولجواز كون بعضهم او المجموع اسياء ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع
وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وقرق بين كل
واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا اليراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين
بقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل

قوله بل واحد منها بحسب
المعنى (قوله فيفيد الاجتماع)
أي اجتماع الجزمات (قوله
بذلك) أي يصدق كل
منها (قوله او المجموع)
قد عرفت ما فيه (قوله
وانما يستلزم لو كان المجموع
نفس كل واحد) هذا
ينافي ما سبق منه من ان

خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجعلا بان يلاحظ
آخذه على تسيل الاحمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آخذه على
وجه التفصيل معا لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في
الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا ايضا لكن لا معا بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل
هذا او ذلك او ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والائز فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسعهم
دار ضيق وبالاختبار الثالث يسعهم وقد يعبر عن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل
واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل
من هذا القبيل قول الخشعي فليفتد الاحاد مالا يفيد كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه
نفس الاحاد فان الظاهر انه اراد بنفس كل واحد كل واحد معا لا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام
يكل واحد معا لا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الاحاد المجموع المأخوذ مجعلا وقرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى
الذي ارادته به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة
فذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الاحاد مجعلة في
نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وقرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت ما فيه ايضا (٨٠) (كفرى)

قوله وذكر في المواقف الخ) الظاهر ان الغرض من ايراد هذا ههنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية اعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسابعة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذکور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالة على تخصيص الخبر ههنا بالامر الديني نظراً اذ الاعلية امر وكون الخبر سبباً للعلم امر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو الدين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو الدين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى العشاين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو الدين وقال (٨١) أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال

عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو الدين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم ونهيم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق ما يقول ذو الدين فقالا نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأنتم الصلاة ثم سجد سجدة ثنتين للسجود قال في الإطول وفيه إشكال وهو أنه كيف صدر عن معدن الصدق مالم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقاً ولا يخفى أنه يتجده

جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لأن قصدنا في تفصيل المقام والاحاطة بأطراف الكلام (قوله كقوة الجبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع أو تقص اجالي بعد التفصيل (قوله كالسنية) أي المنسوبة الى سومات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لشكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وأنه لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل البينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره في الطوالع وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخطأ وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام انتم اعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو الدين حيث قال في جواب قول ذي الدين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلًا بعض ذلك قد كان وصدق صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلواته وأدى ما تركه منها سهواً وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) إشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازمة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولك ان يحمل المؤيد اسم مفعول صفة لا يخبر احترازاً عن الخبر لاني امر الدين فاته غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

(م — ٢١ حواشي العقاب الثاني) (عصام) انه كيف بظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان ياتزم انه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انشاء ربه ولذا امرنا بان لا نقول نسيت بل نسيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهى (قوله كل ذلك) مفعول قال (قوله قائلًا) حال من ذو الدين (قوله إشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعنى وفيه هذه الإشارة (قوله لازمة على الدليل) وحيث يكون التعيين بالتأييد بالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة الكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالنفي أي كما يقتضي كون المعجزة زائدة على الدليل ظاهر لفظ التأييد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المنصود في دعوائها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما أشهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمي كأنبياء بني إسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديلمي في التمييز قال الترمذي والزرزقي وابن حجر لا أصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الخالي (قوله وأجيب الخ) المجيب المحشي الخالي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعاً حقيقياً في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لا نوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعاً (٨٣) الاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع بحد ولا يحد به منناه انه لا يحد به

نفسه لا انه لا يحد به شيء أصلاً (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأتي عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة بهذا وفيه ان ذلك التعميم لا يأتي عن هذا التخصيص وانما يأتي عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضاً هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأتي عن التخصيص بهذا لو وجب التطابق بين الكلامين في التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعاً حقيقياً لانه اعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى المساهبات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القدين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعث الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي بعده ومن بعده لتقرير شرع من قبله كانبيا بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالتبني اعم من الرسول وبدل عليه انه عليه الصلاة والسلام مثل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً فقبل فكلم الرسل منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جماعة فقيراً وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة الجديدة بان اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحداً فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى قسر الكتاب بما لاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه بمقتضى شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكاً لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ونتم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال بمقتضى ان تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحى مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفة الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بمقتضى غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير متتابع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفاً للرسول

(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه بمقتضى شركة رسل) (يعني)

في كتاب قبل فيه انه يلزم حينئذ ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان أنبياء بني إسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى (قوله بمقتضى ان تكون شريعة ابراهيم) فيه ان نجدد الوحي لا يستلزم نجدد الشريعة والكلام في الثاني لافي الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على ما بهم التقرير وتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كفوي)

(قوله وفي صحة الخ) وذلك لأن اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالقص كما تقدم من التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) الجيب هو المحشى الخيالي وكذا المورد بعده (ولي الدين)

(قوله لمجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثاً لمجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع آية ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوي عند قوله تعالى وكان رسولا نبياً فتأمل (قوله ولا يمكن) أي من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعني ان الظاهر أن قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالى والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها وبجيشه بمعنى الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعى الرسالة أي قصد به من ادعى الرسالة (٨٣) اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً

بالمعنى الاخص بأن يقال الرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخالق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بحث لتقرير شرع من قبله لم يثبت لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يبلغه وتقريره ان بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترتك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي اتي اضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة اجترار عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللاً بالعرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالتقصدها من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا بجني ان الملازم حيث أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التنبيه

(قوله فالتقصدها هنا الخ) فيه وقوع فيها هرب منه فان الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذي هو الصدق فأنذته المترتبة عليه فتقصده به يستلزم كون فعله معللاً بالعرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيها هرب منه واعتراف بما نقاه (قوله لا قصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصد التحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسع في حقه تعالى وأيضاً لا يهمل حاله في الامور الجزئية حتي يحكم انه مراده أو غير مراده انتهى وقد قال الكنتلي المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ما مر نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعريفها عند الاشعرية فهو انها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله مما قيل الخ) قائمه المحشى الحيايى (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان فى حاشية شرح المطالع ليد
قدس الله سره (ولى الدين)

(قوله واورد سحر المتنبى) بانه يدخل فى تعريف المعجزة مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبى
ليس بمحقق ومادة النقض لابد ان تكون من المتحققات واجاب المحشى الحيايى عن هذا اليراد بان اظهار النبي فرع وجوده
ولا وجود لصدق المتنبى فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل فى التعريف بقوله لابد من قيد الظهور على
بد المدعى ليحترز عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كفى شرح المقاصد ويمكن ان يقال اعتبار
قيد الحبيثة مغل عن ذلك القيد أى من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل فى التعريف (قوله فيستحيل ان يخلق) هذا
اما يتفرع على ما قبله ان لو وجب عند خلق السحر ان يريد تصديق الساحر المتنبى وذلك محل بحث (قوله لانه لا يتدفع به الخ)
فيه ان يريد انه لا يتدفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على انه مشترك بينه وبين الجواب الذى ذكره كالأجنى
وان اريد انه لا يتدفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتيب على الاسباب فارق بينهما قال فى شرح المقاصد السحر اظهار
أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة مباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتأمل وبهذين الاعتبارين يفرق
المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط

وبانه قد تصدى لمعارضته
ويبدل المجهود فى الاتيان بمثله
وبان صاحبه ربما يتعلق
بالفسق ويتصف بالرجس
فى الظاهر والباطن
والخزى فى الدنيا والآخرة
الى غير ذلك من وجوه
المفارقة انتهى (قوله عن
خارق للعادة يظهر قبل
دعوى النبوة) اذ لا يصح
ارادة اظهار صدق الدعوى

واورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى
تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب
كأما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى لها لانه لا يتدفع به التباس المعجزة بالسحر
بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم ينتبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد
احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت
قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أى
النظر فى الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف
من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل * والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم
للحركة الثابتة أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

(أو)

بما وجد قبلها وفى نسبة الاحتراز عنه

الى قوله من ادعى النبوة نظر فانه اما يحترز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة (قوله وهي ما ظهرت قبل
وجود الانبياء) كالنور الذى كان يتقلب فى آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته مخونا مسرورا واضعا إحدى
يديه على عينيه والاخرى على سوائيه كفى شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوى النبوة
قان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم تكاتم النبوة بين كتنى رسولنا عليه السلام وطول قاتته عند الطويل ووساطته عند
الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدمه كفى شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا
تحصيل مجهول مشور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت فى المعقولات حركة من باب الكيف الى أن نجد مبادئ هذا
المطلوب ثم تتحرك فى تلك المبادئ على وجه مخصوص وتنقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب
المبادئ فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات فى الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من
المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور
عليه وجودا وعدما وقبل هو ملاحظة للمعقولات فى ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف فى حاشية المطالع فأشار اليه
المحشى فى معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل فتدبر (كفى)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ) وحاصل مذهب الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أو ان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصاً بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي هنا بمعنى مع يعني ان هذا التعريف يقتضي ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقبل الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلاً (قوله لان قيد الحجية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة للزوم (ولى الدين)

(قوله على ما قيل) القائل هو السيد الشريف في حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي فانه قال خرج بقوله الى العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على ما فسر لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهى (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما (٨٥) يقع في المقدمتين (قوله وظاهر

أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر مع التنبية على ان دليلاً لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال والدليل معني عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والدرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه ينفو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه أراد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل للمقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلاً فقبل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلاً لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجدته صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلاً لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحجية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايها يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ما ذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما في الشكل الاول وقد لا يكون كما في غيره لاسباب عند سبب احدي المقدمتين كقولنا لاشي من الانسان نجساد وكل حجر جساد وفيه ان قولنا كل حجر جساد متضمن لكون بعض الجساد حجراً وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن بقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أو لا لكن لما انجز كلامه الى تفسيره به خص النقض بالعالم والا فبرد النقض بالمقدمات الحسية اذا أتى بقوله بصحيح النظر فيه على مقتضى ظاهره كالا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحجية معتبرة في تعريفات ما يختلف باختلاف الاعتبارات والحجيات كالل دليل فالمعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى الخ) هذا شروع في الرد على المحشي الخيالي (قوله على ان ما قيل الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله ولك حينئذ) أي حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله (ولي الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسية إما ما ذكره في حاشيته على شرح الشبهة من أن القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من بخلاف المؤلف فإنه بمعنى ألف فيتعدى بها وإما ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من أنه إذا قيل قول من قضايا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قيل فرد من الافراد وإن ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما أن العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال والثاني أن الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لا بمعنى ما فوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فإن حدين الوجهين لا ينافيان التوهم والانسية (قوله ولا يخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبخبرهم وهم المنطقيون إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي وفيه أن نظرهم بالذات وأن كان في المعقولات الآن لهم شغلا بالالفاظ أيضا لتوقف الافادة والاستفادة عليه كما قالوا (٨٦) ولذا جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق فجعل التعريف على

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لأن الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى أن النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فجعل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا بنسب المقام على أن ما قيل أن المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة أن الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة إلى العالم بالوضع مع أنه تكلف سمح لا يتم لأن المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم إذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وأن استلزم العلم بالقول المعقول بتحقيق قول آخر لأن التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن أن يقال أن المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة ولك حينئذ أن تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وأن أشهر أن القول الآخر لا محالة محمول على المعقول إذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه أن هذا اصطلاح المنطقيين دون أبواب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لأنه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وأن هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الأعم من الدليل بالمعنى الأخص إلا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بأنه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وإنما أسقطت لتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الأخص

تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار لتسليم بقوله على أن ما قيل الخ (قوله على أن ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام أن يقال على أن الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فإن المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولاً آخر وإما ما قيل أن المؤلف الملفوظ الخ (قوله مع أنه تكلف) لعل وجه التكلف هو أنه يلزم حينئذ إثبات الوساطة في الاستلزام وهو

مناف لقولهم لذاته إلا أن يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول (قيل) ليس باجنبي بالنسبة إلى الملفوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لأن التعقل الخ) أي تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أي تحقق القول الآخر ويحتمل أن يكون المعنى أن تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتى يستلزم تحقق القول الآخر (قوله إذ التلفظ) تعليل لقوله أن القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وأن هذا) عطف على أن هذا أي يرد عليه أيضاً أن هذا ليس تعريفاً للدليل مع أن مقتضى سوق كلامه أنه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لأن الدليل منقسم إلى القياس والاستقراء والتجريب كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب إرادته هنا (قوله الأعم من الدليل بالمعنى الأخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام والدليل بالمعنى الأخص هو ما يفيد اليقين (قوله إلا أن يقال) استثناء من قوله الأعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الأخص (قوله على ما حققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فإن غيره لا يستلزم لذاته شيئاً فإنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لا استثنائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متى سلمت مقدمته (كفوي)

(قوله قبل الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله وفيه ما عرفت) يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ)
 المورد المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين
 الشئين لا يقتضي تحققهما في الخارج (قوله في لزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ما عرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق
 التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجوب عن اليراد المذكور بان المراد لزوم نفس المدلول
 لانفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وبان المراد باللزوم هو الثبوت والحصول وبان المراد هو اللزوم الكفوي وهو
 عدم الاتسكال بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبان المراد هو اللزوم مع
 اعتبار جميع شرائط الانتاج وبان التعريف المذكور لفظي لا بضره خروج بعض الافراد وبان ما عدا الشكل الاول ليس
 بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتاله على الدليل أي (٨٧) الشكل الاول وبان الدليل هو الاشكال

مع دلائل انتاجها لا
 وحدها فهذه اجوبة ثمانية
 في الشكل نصف وتكلف
 بتقرر عنه طبيعة التعريف
 ومع ذلك في الكل فساد
 يظهر بالتأمل ومنها جواب
 تاسع ذكره بعض الافاضل
 وهو ان كل واحد من
 التعريفات الثلاثة مبني
 على اصطلاح فلا بضر
 خروج ما عدا الشكل
 الاول على الاصطلاح
 الثالث كما لا بضر خروج
 الاشكال بالكلية عن الاول
 والمفرد والمقدمات المتفرقة

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني
 ونوقش بان المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل
 من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وانجاب الصغرى مثلاً من
 دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر
 (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالوصول هو الكاسب لاشتهار
 ان الدليل هو الكاسب فلا نرد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين
 هما التصديقان تخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة
 الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى
 هذا لو أريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لم يكن أوفق بكون هذا التعريف أوفق به
 (قوله فالقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى
 قوله تصديقاً له لاندراجها في المعجزة ومعنى قوله وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً وإذا كان
 معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقاً
 فيما أني به من الاحكام أيضاً بذلك لتكرار الاوسط والمراد بما أني به الاحكام التبليغية كما يشعر
 به قوله أني به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام
 التبليغية لانه لو لم يصدق لطل دلالة المعجزة. وأما في غيرها فلانه ثبت بالدلة القطعية عصمته عن

عن الثاني وهذا أقل تعافاً من الشكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل
 الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فالقطع داخل على قوله كان صادقاً وذلك كاف في تكرار
 الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ بصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق
 وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي يكون قوله أني به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف
 ما قيل حيث عم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أني به ما لم يعلم
 صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذباً لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم
 الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذباً بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب
 بالدلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المثابفة للنبوة
 ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله حتى نجه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي ويكون المراد بما أتى به من الأحكام التبليغية ثابت لما مر من أمر ذي الدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام إياه في ذلك اذ لو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه ان يجوز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية أجرة عظيم وجارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرج عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أن كل الدين في شرح المشرق حيث قال معناه لم (٨٨) أنشأ بنى من ذلك وبدل على ذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أقبل على

القوم فقال أحق ما يقول ذو الدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين وأما قوله عليه الصلاة والسلام أنهم أعلم بأمور دنياكم فما لا يفيد شيئاً في المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام (قوله وأنه لا اختصاص لهذا) أي للمشاهدة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على أنه) تعليل للمني (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للتني وهو عدم الافادة والظاهر اذ هو انما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه ان تفسير التيقن الى آخر) لا يخفى ان انجاء ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الاخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم انجاءه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يفتي عن الثبات) كفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

الذنب فلا يكون كاذباً وذلك لما مر من أمر ذي الدين وقوله أنهم أعلم بأمور دنياكم وبموجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عند الاسم أعلى ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم مذهب الظاهر ويحتمل أن يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقاً كالسنية أو في الاهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالياً لئلا يعترض الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغني عنه بما سبق من ان خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلالي وأنه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة التيقن وكما للثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الأدلة الثقلية مستندة الى الوحي المنفذ حق التيقن والى التأييد الالهي المستلزم لكمال المرقان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات العرفية فان العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقاً في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال التيقن والثبات أي عدم احتمال ازالة بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شيء منها عن كونه مغنياً عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال التيقن يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يفتي عن الثبات

انجاءه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يفتي عن الثبات) كفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بأنه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة الى ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع الغناء مستنداً بان المراد بيان قربه من الضرورة في قوة التيقن وكما للثبات لاني مطلق التيقن والثبات حتى يفتي عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فان العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل انما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أحجب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذابها الى آلة الوهم دون العقل فيما هو من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان فيها بلبس والوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد المتلاززة على الخيالي (عنه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخجالي (ولى الدين).

(قوله لان الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرج عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع في مثله المتواخذة بأنه بما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتى يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان قائمة قيود التعريف) أي لا بيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعنى ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان قائمة القيود ولم يتعارف بيان قائمة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (٨٩) (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يغني ولا يضمن على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه لتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى ان قوله في التيقن مباحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلاً بانتفاء المطابقة أو ظناً بانتفاء الجزم أو تقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان قائمة قيود التعريف وبهذا اندفع انا لانسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز ان يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد * واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى ان ما ذكره من الاسئلة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضا هي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه وبحصول الاراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق قسماً للخبر المتواتر ولو مبني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالي وبحصول

(م - ١٢ حواشي العفايد ثاني) (عصام)

فلا يتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال في الهامش (قوله وبهذا اندفع الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يخلج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور يخص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطابق على معنى عام من الجازم وقوله والراجح لتقسيم الحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح في العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به) فيه ان السؤالين الاولين يجهاان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحاً به في كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو مبني الامر الخ) لعل هذا ضمنية من عند نفسه جواباً من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

(قوله وله شئمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله ويحجه على جمل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائم هو المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أي السؤال بقوله فإن قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر إلى قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا يخصر في الخبر المتواتر ناظر إلى قوله فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق يعني أن ما عد قسماً للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم أنه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتمرض للجواب عن قوله ولوليني الأمر الخ لعدم الحاجة إلى الجواب عنه إذ مينا على أرجاع المتواتر من خبر الرسول إلى القسم الأول وهذا المبني ظاهراً البطلان كما يعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوساً) يشعر بأن المعلوم بالضرورة منحصر في المحسوس وليس كذلك لما سيجي (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى (٩٠) عامة الخلق) فيه نظر لما سيجي منه في الحاشية التالية من أن معنى كون

الخبر سبباً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق ومفيداً لهم أن نوعه سبب ومفيد لهم قللاً ثم إن يقال راجع إلى الخواص فافهم (قوله لأن الأحكام التقريرية الخ) فيه أن الأحكام التقريرية ليست أخباراً والكلام في الأخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده أنه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشي البحر آبادي حيث قال كلام

الجواب أن الكلام فيما علم أنه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقاً وما علم لا يخصر في الخبر المتواتر وحصول الإيراد الثاني أن ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم بالضرورة لأنه أما المتواتر أو المشاهد وحصول جوابه أن خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الإيراد الأول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع إلى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى عامة الخلق وإنما التافع الدافع منع رجوعه إلى الخبر المتواتر لأن تواتره إنما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن أن يقال الإيراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لأنه إنما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لأنه إنما يعلم بالتواتر وله شئمة فانتظر غير بعيد هذا * فإن قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك إن أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لأن الأحكام التقريرية إنما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الأخبار علم من سماع الأمر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فإنه إذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه أو ما في حكمه ونوقش في جمل حديث البيهقي متواتراً وقبل أنه حديث مشهور ويؤيده أنه قال ابن الصلاح من مثل عن إيراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار زاد مثلاً لذلك (قوله فإن قيل الخبر الصادق للمفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند إلى الاستقراء أو آيات ثقبضها والخبر مقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه

(بد)

الشارح هنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر في أن هذا

الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل إلا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بأن هذا الحديث ليس بمتواتر وإنما قال يؤيد إذا لخص في كلامه على أن هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافي أن هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالتواتر وفي شروح الهداية أنه من خبر الأحاد إلا أنه في حكم المتواتر لأن الأمة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوى الانحصار) مستنداً بتحقيق مواد أخرى بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند إلى الاستقراء من باب التسارع

(١) علوم الحديث كتاب لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٣ قال الشيخ برهان الدين الأنباري في شرح الفياح من علوم ابن الصلاح إن كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك في خمسة وستين نوعاً وقد اعتنى به العلماء من زمانه إلى هذا الزمان منهم من احتصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكاتب جلي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترقى في الجواب ومن أراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فإن فيها ما يغنيك عن غيرها { قوله قبل الخ } قاله الحاشي الحياي (قوله ويجه على جعل الخ) هذا انجاز لما وعده بقوله وله سمة فانتظر غير بعيد (ولي الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهما لاجل رؤيتهم بحيث والافلا لجواز ان يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله حينئذ لا بد) والايود المنع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) حينئذ لا يلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المعاد معرفة (قوله والاخبار الرسول) أي وان لم يكن تفسيراً له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فإنه انما يفيد قوماً سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني أنه كما تحقق خبر الرسول بتحقيق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فإنه قد يتحقق بدون تحقيق القرينة ولذا اعتبر خبر (٩١) الرسول دون الخبر مع القرينة

وبعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم حينئذ لا بد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقبلاً للتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبراً والاخبار الرسول أيضاً لا يفيد بمجرد كونه خبراً بل بضميمة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضماً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبراً اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيداً لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوماً تواتراً بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفرق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قبل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فإنه لا يلزمه قرينة الاندرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا متفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويجه على جعل خبر الله وخبر المالك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوماً به أنه لا فرق بينه وبين

تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى أنها قد تتحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالحبر بقدم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يعترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا ينفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوي) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بأنه يتألف من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطؤهم) فيه ان عدم امكان تواطؤهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضماً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيها سبق على أنه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لا ينفك عنه والمراد بالقرائن ما عدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كنوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا إنما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بنى الأمر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والمجيب هو المحقق الحلي (ولي الدين)

(قوله فلا يصح جملة) فيه ان الشارح إنما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جملة تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم (٩٣) الضروري حتى لا يصح ذلك الجعل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله

والاجماع ليس كذلك) قال الباقون الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً واللام يكن دليلاً وذهولنا عن الأدلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحقق القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالتقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك إلا فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً أقادته العلم ليس بهطمي فانه إنما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفى)

(ينافي) فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك إلا فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً أقادته العلم ليس بهطمي فانه إنما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفى)

{ قوله قبل زيف الخ } فإنه المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله بان وصف الشيء لا يسمى آلة) قال القزويني وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمنطق من جهة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان مامر مبني على ان العقل ملك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة في أمر الادراك فكانه المدرك نفسه وتظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكان المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب (٩٣) المعالج لنفسه حيث عد قوة لنفسه

تتأق ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاح والظاهر ان قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويحتمل أيضاً ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا والظاهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا مابقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها أولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكماء وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ويحتمل أنه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقبل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف والافقة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه الزيف ان كون العقل جوهرأ خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرأ كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمواد بالوسائط مابقابل المشاهدة وبمع التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينشزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا ادراكها والافهه ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

كما مر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لا يجمع ما هي معداته له (قوله والعقل لا ينفك) خيئت لا يلزم ان يجمع العلم والادراك اللذين هو معد لها فتأمل (قوله للإشارة الخ) قال (القزويني) وللإشارة الى التصورات وقال (السكتي) وللإشارة الى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك (قوله ولا ينتقض بالحواس) كما زعمه المحشى البردعي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للإمام الرازي وهو قد قال في محصله العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عقليها

لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما وإذا كانت كذلك كانت بانه حاضرة ضرورة قال ناقده أراد بالضروري معنى البقيني دون البديهي المستعني عن النظر وقد يسمى كل اليقنيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلا يكفي) اذ لابد من التوجه والالتفات أيضاً (قوله قيل زيفه الشارح) بقوله قيل (قوله لان المدرك لا يسمى مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور في التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للزيف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

{ قوله على ما في شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل
إشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سبباً لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل بآليات الكلية كالا يحكي (ولي الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قرء كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق
لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور
وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم هنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو
نظرياً وسواء كان في الالهي أو في الطبيعي أو في الرياضي أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قريبة ان المصنف
من زمرة الغائبين بسببية العقل للعلم الضروري (٩٤) والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً يفيد نعم لو

فهو سبب للعلم أيضاً صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب
العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيان لوجود المخالفين وفيه انه لا يريد به
انكار السنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم
تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضاً ناظراً الى قسمي الخبر
أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يقبض من التقسيم
لكن نجه حينئذ ان هذا الحكم ليس نصرياً بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقاً ان العقل
يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل نزود للاختلاف فيه لا للرد
على المخالف بل لازالة الحفاء والتزدد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السنية لا يختص
بالنظريات بل بعضها وماسوي المحسوسات على ما في شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سبباً في
مقابلة الحسن برد مذهبهم * ثم اعلم ان لشكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته
بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببته
ولك ان نجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد النصريح رد مذهبهم
أيضاً فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أي تناقض نتائج الآراء وجعله سبباً
للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف
وما ذكره بقوله فان قيل دليل السنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لان ابطال
مذهبهم أهم لان شبهة السنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديية أعني عن ابطال من شبههم
ولك ان نقول جعله الشارح دليلاً للفريقين تصرفاً منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لورفع
الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال
الحكم بتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف بافادته النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

قيل ايراد العلم باللام إشارة
الى العموم لكان أولى
فتأمل (قوله لكن نجه)
وبدفع بجعل قوله صرح
بذلك بمعنى انه صرح به
ولم يسكت عنه أو لم يكتف
بالإشارة اليه (قوله بلا معلم
مرشد) الى ترتيب
المقدمات مؤيد من عند
الله بالوحي أو بكمال عقله
لان العلوم الضعيفة كالبحر
والصرف والخطاطة
لا يستغنى فيها عن تعلم
فكيف العلم الالهي الذي
هو أصعب العلوم والجواب
عنه بان الاحتياج بمعنى
العسر مسلم واما بمعنى
الاستعاضة فلاه قيل أقول
اذا بلغ العسر الى حده
كان أكثر سالكه خطاطاً

لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مراد من أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد اختلفوا (النتيجة)
الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون
ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطوهم لفساد نظرهم فلا ينبغي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسباب للمطامير لفساد نظر
الخططين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لاعلى ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون
سبباً لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال
دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم في الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل
يقضي تقديم بعض الحكماء في الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم
والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام في دليل السنية ورده (كنفوي)

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سبجي في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات مانفي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم بقا قاض نتائج الافكار بتحقيق (٩٥) بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا

التيجتين حقاً والارفع التقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها
لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقاً افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية
النظر المعارض بنفي حصول العلم من النظر هذا وشبههم لا يتوقف على تناقض الآراء بل يكفي
تناهي الآراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة
مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفذ المناظرة فيه أو تنفيه في صورة الاستدلال * لانه
يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق
الغير اليقيني فتشع المناظرة معهم وينبغي مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل)
سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل نقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من
الشارح مأخذها ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل
مشتبهاً على اثبات ما نفاه عني تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر مطلقاً ظاهراً واما على تقدير كونه
دليلاً لنفي افادة النظر في الاهلي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه
فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه مالا جله النظر والثاني
بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلاً له فانه ربما يكتفي بالإشارة فيعرف منك
مقدار البصيرة فان لم ترض بذلك فقد تفك من أهل الحسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد
بالفاسد) لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقاً انما النزاع في
افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيئاً فلا
يكون فاسداً أولاً يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه (١) ان افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج
الالتزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد
اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام وأيضاً دليل
يستلزم نقيض نتيجة كيف يصلح للالتزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً يوجب كون
(١) قوله يرد عليه ان افادة الالتزام الخ أي لا نسلم انه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم
لا يجوز ان يفيد التزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية
لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أولاً يفيد فلا
يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد التزاماً فيكون معارضة
الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساد في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الابرار مبني على حمل الشيء
والفساد في قوله اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم والفساد عدم افادة
الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون
فاسداً أولاً يفيد معارضة فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جواباً عن التناقض ان غرضنا الالتزام
عليكم فالمدكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيد عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الالتزام ولا يلزم التناقض فانهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) فقوله المتوقفة حصة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السالكوني) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر الخصوص موقوف على العلم باقائه لها والحال ان العلم باقائه هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل يضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لانعلم ان العلم باقائه النظر الخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل يجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وابن الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان اثباتا الكلية بالنظر (٩٦) الخصوص فقد اثبتا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حملته المحشى الخيالي على

المعنى المجازي انتهى وانت خبير بان المنع الذي ذكره رد مشله على ما ذكره الخيالي ايضا لا يلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل واعلم ان ما ذكره هذا المحشى هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواقف والحق انه ان جعل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشى وان جعل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ما ذكره الخيالي كما اشار اليه الشارح في شرح المقاصد

دليل الخصم باطلا واثباتا بالنظر بالنظر فيكون معارضة للفاقد الذي يجب ان يعترف بفساده بالفاقد فيصلح للاستلزام فكأن مهزأ بسمع غابة ابرام الكلام واحكامه بما لا يجده فيما بين الانام (قوله فان قبل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للصنع دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر التكملي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه فمحمل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لاختفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال الى انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالوجه في الجواب التردد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويمكن في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لا تفي الا باثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع نبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الاهلي (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر)

(يمكن)

حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على

الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا (قوله التردد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلال واما المقابل للاكتسابي فبلى الاول لانعلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانعلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتقدير بالفطري كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله الا باثبات التفاوت) أي باثبات التفاوت مطلقا أعم من الفطري والعارضي (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لا يستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقا بقوله متفاوتة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف فيثبت لا يتوجه عليه ذلك (قوله فرع نبوت الخ) فكيف يترك في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاما) للسنية وبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلاً كما هو الظاهر من عبارة الشارح وتانيهما (١) ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بدسياً هذا مراده وان كان في عبارته ركازة وتعقيد (قوله لا يستلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لا تستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المتدرجة تحتها (قوله لا يعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه بآبي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لا معنى لقولنا النظر المتخصص لا يعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه السكلي) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لا على الوجه السكلي وحاصل الانجاء انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معنى قوله لا يعبر عنه بالنظر لا يعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلاً بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تحرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منها فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بان يكون المثال المذكور مثلاً له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لا يجزى وتعليل لعدم الانجاء (قوله لا أحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات (٩٧) مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بدسياً لان نظرية قولنا كل قطر صحيح يفيد العلم لا تستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تحرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يجزى ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والالم يكن لقوله وائس ذلك خصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه السكلي لانه مثال لأحد الاعتبارين أدراجاً فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظراً أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل قطر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى بدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب * في شرح المواظف

(م - ١٣ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) علمها لا على نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل بضم صغرى سهلة الحصول اليه كان يقال هذا نظر صحيح وكل قطر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قبل لان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الأصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لا على التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المأمين وليس موقوفاً عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول فحينئذ تنقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتبطل أو ينهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالوقوف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل قطر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هذا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزمه التصديق بالمقدمات المراتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأننا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

(١) قوله وتانيهما ان النظري الخ قبل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لان العلم بالدور لا يثبت القضية الكلية الشخصية المعلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

(قوله أو بانتفاء العلم هذا) أى هذا كلام شارح المواقف (ولي الدين)

علم الاستلزام أولاً فان العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لا يتوقف على تصورها أقول لا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على الغلط فان ما يتوقف على تصور هذين التصديقين انما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام في الثاني دون الاول والحق ما ذكره الشارح من ان التصديق بالنتيجة كما انه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها اذ لو لا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع الى الوجدان غاية ما في الباب ان التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الاول وذلك لا يفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فان قيل هذه الشبهة) وهي ما اشار اليه الشارح بقوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ انما تدل على امتناع العلم الخ لان حاصلها على ما صرح به في المواقف ان كون النظر مفيداً ان كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً والتالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم وهو كونه معلوماً ثبت تقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى ان ذلك لا يستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى ان حصل الجواب) أي حصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ اخراج منبري افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك لانه جعل مدعاه انتفاء معلومية الافادة وذلك لا يقتضي الاتوقف في الافادة فيه (٩٨) نظر لان دعوى انتفاء معلومية شيء لا يقتضي التوقف فيه لجواز

الجزم بتقيضه فان انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بتقيضه أيضاً وقد يكون بحقق العلم بتقيضه وأيضاً يجوز ان تكون دعوى انتفاء المعلومية لجعل مقدمة لا بطلان

دليل المثبت على ما سيجيء منه أو لا بطلان صدق تلك القضية الكلية على ان يكون دليل المثبت هكذا اثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جداً) لا أرى رجحاً لكونه بعيداً فان التوقف في بعض الامور كثير فيما بينهم وليس اول قارورة كسرت في الاسلام وقوله لا يساعد البيان ان اراد بالبيان ما ذكره في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وان اراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقص الاجمالي) اقول ويحتمل ان يكون هو المعارضة بان يقال لو كان لكم دليل على صدق تلك الكلية لنا دليل على كذبها وهو ان النظر لو كان مفيداً للعلم لكان إما ضرورياً وإما نظرياً والتالي باطل بكلا شقيه فكذا المقدم (قوله وأما بيان ان المدعى ليس ضرورياً فلدفع ما عسى الى آخره) لا يخفى عليك ان هذا بعيد جداً لا يساعد البيان أصلاً حيث جعلوا كونه ضرورياً اختاراً لكونه نظرياً وقدموه عليه ولم يتعرضوا للدليل المثبت أصلاً ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس باقرب من حملها على التوقف في الافادة كما لا يخفى على من ذاق حلاوة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام في أبكار الافكار بل هنأياً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المتكرد لان لكون النظر مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لشكري نفس الافادة فالأولى ان يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومات هو انه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن جلي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر اذ لا مقام له لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازماً بنا غير ضروري ولا مبرهن عليه * خواجه زاده على شرح المواقف (منه)

(قوله أو نقول) قد عرفت أنه يمكن حل ما في شرح المواقف على هذا المحصل (قوله إلى تفصيل ذكره الشيخ إلى آخره) ولعله ما أشار إليه الشارح في شرحه للشبهة حيث قال فإن قلت هذا الشكل مشتمل على دور لأن العلم بمحصل النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الأكبر لكل واحد من أفراد الأوسط التي من جعلها الأصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الأكبر للأصغر وهو عين النتيجة مثلاً إذا قلنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم لا تعلم النتيجة أعني أن كل إنسان جسم ما لم يعلم أن كل ما يصدق عليه الحيوان من الإنسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأوسط ولا (٩٩) امتاع في توقف الأول على الثاني مثلاً يعلم

في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمر وغيرهما من حيث أنها من أفراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من أفراد الإنسان انتهى (قوله أو إلى ما زيفه به) الشارح وهو ما تقدمناه عنه فيما سبق فنذكر الضمير التصوب لما يقال والمجذور لما (قوله وكلمة من بيانية) فيه نظر بل الظاهر أنه جعلها تبعيضة (قوله فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الأسباب في الثلاثة من أن مرجع الحدس

أو نقول محصل الشبهة أن المدعي بما يتبع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحاً للزم العلم به بما يتبع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدة للعلم) إشارة إلى أن الدعوى كلية كما حققها الأمدى لاهملة كما زعم الإمام فإنها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المتع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله إشارة إلى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الأول أو إلى ما يقال في دفع الدور أن معنى أثبات الحكم استفادة العلم به فالإلزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا يخلل فيه أو إلى ما زيفه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه إلى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير إلى العقل وكلمة من ابتدائية أصفي أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الأولى من غير حاجة إلى سبب لبلا ثم تعريف الأكتاني فقد قصر نظره ولا تبه هذه الأمور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله إلى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير إلى أبي علي بن سينا إياك أن تعتمد على المباحث المعقولة فإن أجلى البداهات وأولها هو الشكل الأول وفيه دور لأن ثبوت النتيجة يستوقف على كلية كبراه ولا يصير كبراه كلية إلا إذا كان الأكبر صادقا على الأصغر لأن الأصغر من جملة أفراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الأصغر تحت الأكبر وثبوته للأصغر إجمالاً والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

والتجربة ونحوهما إلى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج إلى الفكر لادخال التجريبات والحدسيات قد قصر نظره فإن التجريبات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا الخشي فكيف يصح ادخالها في المقسم فإن قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج إلى الفكر قطعاً فإن الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج إلى النظر قلت الفكر هنا بالمعنى اللغوي فعدم الاحتياج إليه لا يشمل ما سوى الأوليات ويؤيد هذا ما ذكره من المثال وقول بعبد هذا لا يتوقف على شيء أي على شيء سوى العقل وظاهر قوله بأول التوجه قبل لكن يرد عليه حينئذ أن العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فإن الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقاً تأمل (قوله ولا تبه هذه الأمور الخ) حاصل الاتجاه أن تعريف الضروري يدخل فيه هذه الأمور فإنه يصدق على كل منها أنه ثابت من غير احتياج إلى الفكر مع أنه ليس بضروري بالمعنى المراد هنا وهو الأولى ووجه عدم الاتجاه أن حاصل التعريف أن الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج إلى الفكر فإن المقسم جزء من تعريفات الأقسام المستفادة من التقسيم ولا شك أنه ليس بشامل لهذه الأمور فلا اتجاه

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أي بقي انتقاض تعريف الضروري بها قلها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر مع أنها ليست بضروريات بالمعنى المراد هنا وهو الأولي (قوله فانه ليس بضروري) مع أنه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أي بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم إلى الضروري والاكتسابي بما ثبت بالعقل وفيه أن المصنف أراد هنا أن يبين أن العلم الثابت بكل سبب من الأسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول استدلالاً ذكر هنا أن العلم الثابت بالعقل بعضه ضروري وبعضه اكتسابي على أن المعنى أن العلم الثابت بالعقل منقسم إلى الضروري والاكتسابي ولا شك أن الأقسام إلى القسمين من خواص ما ثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الأسباب الضعيف المحرور في منه راجع إلى العلم مطلقاً لا إلى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح قلنا إن ما ثبت من العلم مطلقاً بالبديهة أي بأول التوجه فهو ضروري أولى وما ثبت منه بالاستدلال مثلاً فهو اكتسابي وأنت خير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون إشارة إلى تقسيم العلم إلى الأولي والاكتسابي ويبقى بيان أن العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه ما لا ينبغي فتدبر (قوله بعد استيفاء الأسباب) (١٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعني أن المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب

العلم أراد أن يبين ما ثبت من العلم الحاصل بتلك الأسباب ويقسمه إلى الضروري والاكتسابي وأراد بالضروري الأولي وبالاستدلال ما عداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجاً عن الخليل وهنا توجه آخر لصاحب حل المعاهد وهو أن يكون بيان المتن أي ما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في

إلى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج إلى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معافاته ليس بضروري بمعنى الأولي ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غيراً اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الأولي كما توهمه بعض العبارات * بقي أن الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لاختصاصه ولا بد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً عن الخليل والألورد التصور النظري وجعل المصنف منكراً للجريان الكذب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالمعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقريته الإضافة إلى المعرفة فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى النكرة ولذا قيل كل الرمان ما كؤل صادق بخلاف كل رمان ما كؤل والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأتي عنه قوله من جزئه إذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لا يتم إلا في كل وجزء لها مقدار ولو جعل الحكم به أزيد

توجه الشارح ويكون معنى قوله ما ثبت منه بالبديهة ما ثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وإن كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرها ويكون الاكتسابي مرادفاً للاستدلال فيكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوها في القسم الأول ويكون الضروري أعم من الأوليات فتدبر (قوله على توجه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) إذ لم يتقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الإمام الرازي وقد ردواعليه في ذلك رداً بلغاً كما في المواقف وشرحه (قوله فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى النكرة) فيه نظر لجواز أن يضاف إلى المعرفة الجنسية أو الاستراقية وقد اعترف بذلك في بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان إذا كان الرمان معهوداً خارجياً أو ذهنياً وأما إذا كان جنساً استراقياً فلا قال الحكم بالصدق في الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطابقاً انتهى فتدبر (قوله إذ الظاهر حينئذ منه) إذ الظاهر رجوع الضمير إلى الشيء فيكون المعنى حينئذ الكل أعظم من جزءه وذلك ليس بمقصود بل المقصود أن الكل أعظم من جزءه وإنما قال إذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعاً إلى كل الشيء فيكون المعنى الكل أعظم من جزءه كما هو المقصود (قوله والحكم لا يتم الخ) وذلك لأن ثبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الأعراض الأولية له حيث لا مقدار لا صغر ولا عظم

(١) أي في بعض حواشي شرحه للرسالة الوضعية منه

{ قوله والا فكيف أى وان لم يكن مراد القائل ما قلناه (ولي الدين)

(قوله لم الكل) أى كل كل وجزء سواء كان لها مقدار أولا وفيه نظر اذ الازيدية في الكل لا تصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيها ليس له مقدار اللهم الا أن يقال أقبل بمعنى أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أى لا يكفي في تمام الجسم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لا تصور بدون صغر الجزء والجزء هنا إما نفسه أو وصفه ولا صغر في شيء منها بالنسبة الى المجموع اذ ليس للمجموع سوى مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لا وجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهوى أيضاً اذ لا مقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعى صغريتها كما عرفت (قوله بالتركيب) من الهوى والصورة (قوله كل ملتئم) التركيب إما اضافي أو توصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم (١٠١) من جزئه) فيه نظر لما عرفت

ان أعظمية الكل تستدعى الصغر في الجزء ولا صغر فيما لا مقدار له حتى أنه لا وجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار غاية ما في الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لا بد الح) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بأن المذكورات من تمام الموضوع والحمول وملحقتهما والمراد بعد تصور الموضوع والحمول مع ملحقتهما

لم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بماله مقدار اذ ماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهوى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد وانضاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهتلة لا بد من تصور الافراد والانصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لا بد من تصور النسبة أيضاً مشهور وتكلف الجواب عنه مطور وبغنى عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد يتصور الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم بزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أولياً والا فكيف يتصور عاقل بزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يخفى انه يكفي عدم

الا انه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أى من الكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفى انه لا يحتاج الى الزائد على تصور الطرفين ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضاً (قوله فكيف يتصور عاقل بزعم هذا) فيه انه لا استبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألا يرى ان منهم من قدح في الحيات كاثلاطون وارسطو وبطلينوس وجالينوس ومنهم من قدح في البدهيات كافي المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله وأما ان منشأ الزعم الح) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشأ عدم تصور معنى الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجاً عن التمثيل أي لم يتصور معنى الكل والجزء مثلاً على أن كون المنشأ لازماً المذكور عدم تصور معنى الاعظم في غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى الكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل في وقت ما الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء الكل الذي تورم فيه الجزء فالجواب انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم اعظم من الكل الذي لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس اعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المتفاد من عبارة الشارح (قوله لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لا يشاقى كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا يادر الى الملاوة بقوله على ان محل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تحذف بمعنى أو الفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٣) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله

تصور واحد منها ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان محل العبارة على عدم تصور واحد منها مساغا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً ففلم ان لها دخاناً) لا معنى ليكون الدخان للنار الا كونه معلولاً لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لمعلاقة العلوية والمعلولية فالصواب ففلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخاناً ففلم ان له ناراً على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة ففلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالي لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ما قصد العلم به فارغاً عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصفاء وتقليب الجدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمناً والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والظاهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماده على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

الا كونه معلولاً لها) وأنت خير بانه لا معنى لعل كونه الدخان معلولاً للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير ففلم ان دخاناً موجوداً لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخاناً ففلم ان له ناراً أي ففلم ان ناراً موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ)

تعليل للتقييد بقوله ولا حاجة وانت خير بأن ما ذكره ليس الا عين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم (وفيه) الحاجة الى التقييد من الالهام الا ان يراد نفي الحاجة الى التقييد لنظراً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ههنا قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمناً لان مباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح في ان مباشرة لانفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي في الكسب (٢) عند

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلاً تارة قوية مشتتة ففلم ان لها دخاناً أو على عدمه أو من وجود المعلول أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخاناً ففلم ان هناك ناراً أو على عدمه يزعم منه (٢) فن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء كان الالهام والتلميم ليساً مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يتي بها مزاج ولا معنى لكون العلم مقدوراً كسباً سوى ان طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الكسبي وتمرها ما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو

الشارح مكن مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولا يشترط كون مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (قوله وفيه) أي فيها ذهب
إليه للشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن هنا) أي من أجل أن صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب
بالاختيار جعل جميع الحسابات ضرورية لا كيفية بناء على أن الحسابات عنده لا يحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف
على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) إذا
دليل على توقف الحسابات على غير الاحساس فضلاً عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ماهي
ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورة قال الطرسون زاده مبني القول المذکور جعل المقدور ما يحصل
بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضي أن لا يكون علم مقدوراً للمخلوق أصلاً فإنه يتوقف على خلقه
تعالى وإرادته وتحدد الزمان وغير ذلك من الأمور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري بحكم) وما قال البالكوني من أن
القول بها في النظري مخالف لصريح العقل والاجاز أن تكون (١٠٣) البداهات الأولية أيضاً موقوفة على أمور

لا تعلمها ليس بشيء بل
تقول القول بها في الحسابات
أيضاً مخالف لصريح العقل
والا لجاز أن تكون
الأوليات أيضاً كذلك
فالجواب هو الجواب (قوله
لا خصوصه) أي لا خصوص
الاستدلالي (قوله يمكن
أن يكون مبني الجمل الخ)
هذان المبنيان وانحاز
بالنسبة إلى جاعلين مختلفين
لكنهما لا يصحان بالنسبة
إلى جاعل واحد كصاحب
البداهة فلا يصلحان لدفع
التناقض في كلام صاحب

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع
الحسابات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلاً كسبياً ويمكن أن يكون مبني الخلاف أن
القول بوجود أسباب في الحسابات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاء صاحب المواقف
قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة
فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أموراً لا نعلم متى حصلت وكيف
حصلت دون النظري بحكم بقى أنه قال صاحب المواقف أن النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون
النظري أخص إنما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب
الواقع فلا طريق اختياري سوى النظر لأن الإلهام والتعلم غير اختياريين والتصنيف فلا تقي بها
طاقة البشر والحس لا يكتفي في الحسابات على ما عرفت فإن تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم
ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقديقال في مقابلة الاستدلالي) يعني لا خصوصه بل
لكونه نظرياً إذاً ضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا خصوص الاستدلالي (قوله فمن هنا جعل
بعضهم العلم الحاصل بالحواس ككتائب) يمكن أن يكون مبني الجمل ككتائباً انكار أمور لا نعرف
متى حصلت وكيف حصلت ومبني جعله ضرورياً الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار
في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض في كلام صاحب البداهة)
قيل وجه التناقض أنه جعل ما ينظر للعقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه إلى الضروري فجعل بعضه

البداهة وغرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لها وأمل التصدير بالإمكان إشارة إلى هذا فافهم (١) (قوله ومبني جعله) أي جعل
العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبني الجمل كما في قرينه السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبني الجمل
اكتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبني الجمل ضرورياً (قوله وعدمه) بالجور عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار
في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابي بما يحده الله تعالى بواسطة الكسب وجعل السلب عبارة عن مباشرة
الاسباب وقسم الاسباب إلى نظر العقل وإلى غيره فلهذا من ذلك أن يكون ما ينظر العقل قسماً من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه)
أي قسم ما ينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أي بعض ما ينظر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جعله
أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أي النظري يلازمه أي الكسبي عادة اتفاقاً من الفريقين شرح المواقف منه
(١) إشارة إلى أنه يدفع بهذا التقدير ما قيل الحصر المستفاد من تقديم الجاز في قول الشارح ومن هنا بذل الخ في حيز المنع
لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين فتدبر منه

(قوله وبعضه ليس ضروريا) لا يخفى ان هذا لا يتفرع على ما ذكره فلا بد أن يقال أنه جعل الضروري في مقابلة الاكتساب وجعل ما ينظر العقل الح كما قال القائل المتقول عنه وهو المحتسب الخيالي (قوله تفسير الضروي) حيث قال أولا وهو ما يحدده الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانيا هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلا والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلا ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ما سبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرا لجريان النظر في النصور كالامام الرازي فحينئذ يكون التقسيم حاصرا بالنسبة الى العلم مطلقا عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلا يخرج عن تفسير الضروي غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من أن غير الاوليات ما عدا قضايا قياسها معها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالتقاء من الله تعالى) (١٠٤) حل الالتقاء على الالتقاء الحقيقي لاعلى ما هو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر

هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعر بان المتبر في الفيض أن لا يكون مباشرة سبب أصلا والظاهر ان المتبر فيه أن لا يكون مباشرة سبب من الملهم اليه والاخرج عنه ما مباشرة سبب نشأ من الملك أيضا والزام أنه أيضا ليس بطريق الفيض بعيد جدا (قوله وهو الاعم) أي الاعم من المفسر المذكور وما يزال الكتب وارسال انزل كما قيل وقيل أي الاعم مما يطرق الفيض

ضروريا وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتساب ما هو مباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول وبعده أيضا أنه لما فسر الضروي في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروي بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروي والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء النصور النظرى واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسر قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروي غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المنسب بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزداد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغنى عنه لان الالتقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله مباشرة سبب نشأ من الشيطان وقد الهام بالمفسر لان الهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يردبه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان الحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فأن أريد في السببية مطلقا لا يصح ادلا اشتباه فيها ولو أريد في السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعى عموم سببته والاولى أن يراد في السببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرية

ومما بطريق الاستفاضة وأنت خير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سببا عند أهل الحق محل تأمل العادية اذ الالتقاء بطريق الفيض لما لم يكن سببا للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سببا للعلم عندهم اللهم الا أن يراد أنه يكون سببا في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سببا على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا) فيه أنه قد مر فيما سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا يخرج الخبر الصادق كما مر ولا شك ان نوع الهام كذلك عند الثائلين بسببته للعلم فلا يكون سبب سببته اتفاقا فلا يصح قوله اذ لا مدعى لعموم سببته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي في سببية الهام مطلقا (قوله اذ الكلام في الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق أن كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لا اسباب له فحينئذ لا يصح قول المصنف واسباب العلم لا خلق ثلاثة فتأمل

(قوله قيل الخ) فأنه المحشى الخيالي وكذا المستبعد (ولي الدين) هذه القولة متعلقة بشجرة (١٠٣)

(قوله من السبب الحقيقي) كلمة من ابتدائية لا تبعيضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف فلا ينبغي إطلاقه عليه تعالى (قوله بالتوسط سبب ظاهري سوي العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق الادراك كالتجرب الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوي العقل في العلم الالهامي اللهم الا ان يدرج الالهام في استمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الإله أنه حاول انتبيه الخ) قال القزويني ولعل الوجه ان يقال حاول انتبيه على ان الملهم لا يكون الاحقاد ثابتا ولا يتعلق الالهام الا بالتجرب الثابت في نفس الامر فغنى قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهى (قوله وفيه انه قد يخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ فيثبت ان يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح انه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشيء كتخصيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك

لا يصلح ان يكون محلا للعلم والالهامي من السبب الحقيقي بالتوسط سبب ظاهري سوي العقل (قوله الا أنه حاول انتبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكده هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله البناء الذي يزداد في مفعول العلم وفيه انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالتالي من ادراكين تحلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الي انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا قبله بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جعله سببا انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله وبصلح للانزاع على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقيدين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام

(م - ١٤ حواشي العقائد ثانيا) (عصام) وقع من ان بعض الانبياء أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العمدة شبهتهم قوله تعالى فاطمها فجورها وتقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورد فتأمل (كفوي)

(١) مثلا اذا اهتم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قل والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لانه عرفها بالالهام في القلب ولو سلم فالله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عند علم انما يكون للعدل اتقى لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العدل بشهادة القلب عند عدم الأدلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضا عند عدم الأدلة حجة في حق الملهم لاني حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله فمن قال الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله ما قيل الخ) القائل والمجيب المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله وبصلح للالزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي في سببية التواتر أيضاً ولا يصح عدمه من الاسباب فانه أيضاً لا يصلح للالزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لو انشئ أحدهما لم يصح الخ) لا ينبغي عليك ان هذا الدليل لا يستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لا يستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفرع على المعنى الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لا ينبغي ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء (١٠٦) ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان

يكون التقدير ما هو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الى ما اختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة بأياه مقام التعريف كلى الاباء كما قال (الفرويني) (قوله لكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءه طريق واستغناء باللاحق عن السابق ومثله مما لا يلتفت اليه لاسبابها في التعاريف (قوله وأوجب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لا فائدة (لانها) فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحثية المعبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركا (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح إنما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانها غير الذات) لغة واصطلاحاً وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتمام كما لا ينبغي بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لا فائدة (لانها) فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحثية المعبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركا (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح إنما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانها غير الذات) لغة واصطلاحاً وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتمام كما لا ينبغي بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

(قوله ويستطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له (قوله على أن في اعتباره) أي في اعتبار أن الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لا مطلقا بل من حيث أنها يعلم بها الصانع فالناسب أن يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثا في التعريف المذكور بحث اذ لا تعلق له به اللهم الا أن يقال توجيها أن المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به هنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالحشي القزويني أنه غير متعدد فاعترض على المصنف بأن قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسألة الفن الا بتأويل أن المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم أن العالم لو كان اسما للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال الحشي الخالي أنه متعدد على سبيل التبدل والمعنى أن كل مجموع محدث فالفئة كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبدل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فإنه يدل على أن العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز أن يكون المراد بالأجزاء أجزائه جزئياته على أن تكون الاضافة لادنى ملائمة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزائه جزئياته وأيضاً يجوز أن يكون المراد من الأجزاء (١٠٧) الجزئيات عبر عنها بالأجزاء لتكون

أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خير بان النكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستفي في الاستدلال الى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بأن يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لا بد له من محدث فمحدثه امانته

لأنها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث ويستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في آليات المحدث وكفي ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه * الرابع أن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستفي في الاستدلال عن ابطال التسلسل وثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أولاً وليرد به على الحكم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) نبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعا لتوهم مارجحه الكشف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف أنه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لا يتأتى هذا الاستدلال حينئذ فإنه يقال حينئذ يجوز أن يكون محدث فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى ما لا يتأني وفيه نظر اذ يمكن أن يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني يأخذ بجميع الافراد المتسلسلة بحيث لا يشذ منها فرد فإنه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على أن الجواهر موضوع للجواهر الفرد في عرفهم هذا انما يرد على القائل أن كان مراده أنه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده أنه لو قال ذلك مع ما ذكر بأن يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفي الاقسام كلها فلا يرد كما لا يخفى على أنهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما هي هنا (كفوي)

(١) قوله فتأمل إشارة الى أن هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيراً للمعنى المراد لا تفسيراً للمعنى العالم وذلك محل تردد على أنه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لقط عنه البحث الاول فإنه لا يصح حينئذ أن يقال وإن كان كل شئ لا يصح في مقام التعريف الخ فافهم (منه)

(قوله لا تظهر فائدة) اذ الفرض وهو التنبه على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك فتأمل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعلة رد على المحشي الفزوي حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفلويات ثم قال في الهامش والمراد ما وجد فيها داخلا في حقيقتها أو خارجا متكلنا فيها أو حالا (قوله صفة) (١٠٨) للموجود من قيل من قتل قبلا والا فلا يتصور خروج الموجود من

العدم الى الوجود كما لا يخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمعنى أي كاقيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصور الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الحالية بزعم انه خصها بالصور النوعية وهنما حمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لا قربنة على التخصيص وأنتم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل المحشي الحياي حمل على هذا المحمل فحصل اعتراضه ان كان على الشارح ان

على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وأما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات والارض وما فيها وما عليها فتن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يريد انه يبي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في اتمان تكون بمعنى يخص موضع العرض وأما أن تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أي يخرج من العدم الى الوجود) للحدث تفسير أن أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانطباق يحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنه (قوله وقدم العناصر بموادها بصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فتدعى بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية المنصرفة كأن يكون نوع النار جادنا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله

يقول لكن بالتوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى (من)

النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية المنصرفة قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح يعني كلامه على ماهو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضا قديمة بالنوع لا على ماهو المشهور أو أراد بالتوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فلي هذا لا اختلال فيه (قوله الا بامور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فأنهم جوزوا ان يكون نوع النار جادنا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة الثابتة تأمل (كفوي)

(قوله بطريق الكون والفساد) أي حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة وأما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كوناً وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفرادها (قوله بعض الحواشي) أي حاشية الخيالي (قوله المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله هنا) أي هذا كلام بعض الحواشي (ولي الدين)

(قوله في استمراره) أي استمرار وجود نوع التار بتعاقب أفرادها الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعني ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطوانات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافي قولهم بجواز حدوث نوع التار مثلاً ويكون اشكالا هذا وقد يدفع الاشكال المذكور بان (١٠٩) القائل بقدم الصور النوعية المنصيرية

بالجنس لا بالنوع هو متأخرا الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قدماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أي لكنه ليس كذلك وفيه ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية المنصيرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فتصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فتم المقصود (قوله والا لم يكن) أي وان كان المين

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية المنصيرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع التار مثلاً لكن بشكل بقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في أمثلة المواليد القديمة بالنوع فكان انا شارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال بقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي تبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين علما قام بذاته والالم يكن زيد عينا ولا العرض عالما بضم بذاته والالم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا التردد دليل الحصر (قوله وكل منها حادث) كبري لقول المصنف اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يقول بأنه يريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لا يخل في حصر العين المركب في الجسم

عالمنا قام بذاته لم يكن زيدا عينا لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبري لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قيدا له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله في قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيها بمعنى انحصار الكل في أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزء العالم منحصرة في الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبري لتلك الصغرى فلا يضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى المصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا يخل في حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حيثه وليس بجسم فلا يحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضا بعيد فتأمل (كفوي)

(قوله قيل تعريف العين الخ) قائله المحشى الخيالى (ولي الدين)

(قوله وله تمه ستاني) ولعل تلك التهمة ما أشار إليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته قيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعنى ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهري لانه لا بد من دعوى الحصر وانباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله لبيان) أي لبيان أن كلا منهما حادث بالذليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتمرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى محالاً وجهه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله جرد عن الافراد) بفتح الهززة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهززة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحدو جذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن يرد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر (١١٠) صلاحية كون الاعيان قسماً من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن

اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسماً من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يجز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال الفزويني) (قوله بقرينة جملة من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من قيل حصر الكل في أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن الحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شأنة صادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لابد من ضم جملة من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل للذي استفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعاً ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر وان كان بعض أجزائه تابعاً في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا يادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعاً ولا غير تابع لم يكن عينا ولا عرضاً فيقتل حصر العالم فيها (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خير بان ما ذكره هذا المحشى القاضل تمكف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تفصيل كلمة ما بالممكن واعراض القائل على ظاهره التعريف وقال (السالكه في) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

(وهذا)

قيل حصر الكل في أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن الحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شأنة صادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لابد من ضم جملة من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل للذي استفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعاً ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر وان كان بعض أجزائه تابعاً في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا يادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعاً ولا غير تابع لم يكن عينا ولا عرضاً فيقتل حصر العالم فيها (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خير بان ما ذكره هذا المحشى القاضل تمكف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تفصيل كلمة ما بالممكن واعراض القائل على ظاهره التعريف وقال (السالكه في) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المبرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم فانه آتيا بفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسم وليس فليس فامل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقد الاشارة بكونها حبة لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض ان يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية لا كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجواهر فان التحيز صفة قائمة بالجواهر وليس تابعا لتحيزه والا يلزم اشتراط الشئ بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بان قيام التحيز بالجواهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجواهر به فلا يلزم شئ سوي الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو السكون في التحيز لا السكون مشارا اليه فمعنى التحيز بالذات هو عروض السكون في التحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر نعم يلزمه ان يكون مشارا اليه بالذات بالاشارة الحسية ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فما ذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر ان تحيز المركب بعينه تحيزات أجزائه (١١١)

فكيف يصح ان يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالزم ان يكون الشئ واسطة في العرض نفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم ان يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (قوله تحاشيا) تعليل للمخالفة المعللة بخروج الصفات

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات عبره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول لاجزائه وعلى المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يمتدوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقوم) الملازم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان يفسر الموضوع بالتبوع في التحيز وانما قيد بالذي يقوم في تعريفهم قد موضوع لاخراج الهولي عن تعريف الموضوع على رأي الحكماء وعلى طريقة المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهولي لانهم لا يعترفون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيها بينهم ان معنى وجود العرض في كذا ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

القديم (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله ان يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حينئذ هذيانا (قوله لاخراج الهولي) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود العرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ وأعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود الجزء في الكل والسكنى في الجزئي وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتم ايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوت الشئ في غيره انتهى أقول قوله قدس بنره بحيث لا يتم ايزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله ان يكون وجوده هو وجوده والضمير للعرض والموضوع لالاوجودين يعني ان وجود العرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا يتم ايزان بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده ونسبته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح أن وجوده في نفسه ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لمعناه وقوله وقد يتوهم إشارة إلى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو وجوده في الموضوع على نسبته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا الخشني ومن يحدو حدوه زعموا أن الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده في الموضوع بمعنى نسبته لموضوعه وقيامه به وظنوا أن قوله بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وتفسيره بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الإشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين وأن الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه ونسبته له متحداً اتحاداً حقيقياً وأن الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم إلى رده وتزييفه فتعبروا (١) في المقام وتنبشوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كما يدل عليه قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع نسبته له وقيامه به مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي إلا أنه تسامح في العبارة يدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر انتهى (قوله تشهد بالمغايرة) فيه أنها إنما تشهد بالمغايرة أن لو كانت الفاء التعقيب والتفريع وهو (١١٢) ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك فقامت تشهد

بالتغاير في المفهوم دون التغاير في الذات كما في قولنا وجد الناطق فوجد الإنسان على أن نحلل الفاء في القول المذكور ليس إلا بين وجوده في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الأول وليس القيام بالمحل عين (قام)

ورد بأنه يصح أنه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تحليل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن إمكان نيوت الشيء في نفسه غير إمكان نيوته لغيره هذا * ونتج أيضاً أنه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه أن امتناع الانتقال لانه في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصوداً ومحللاً للنزاع (قوله ويجه أيضاً) ويجه أيضاً أنه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحلول الذي هو معنى غير نسبي متحداً بالوجود الرابطي النسبي فهو معنى نسبي وهو باطل أذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد قارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري إلخ) فيه نظر فإن المقروض أن وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية وقيام الأمر الاعتباري ليس كذلك فإن الأمر الاعتباري ليس بوجوده في الخارج حتى يشار إليه بالإشارة الجنسية (قوله ففيه أن امتناع الانتقال لانه إلخ) فيه أن امتناعه لهذين الوجهين لا يتنافى امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فإن أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلان لم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائياً بناء على أن ماعداه من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

(١) فثبت من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية كصاحب بحر الأفكار لا الاتحاد الحقيقي إلا أنه تسامح في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على أن لا وجوداً معينين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم يشبه سببه فلم لا يجوز أن يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية ونحوه النسبي بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلاً بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب إليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد قارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل اهـ

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوي ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم منحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الخاصل واما أن لا يحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يحيز به والحل أن العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالحيز الأول وحصوله فيه فيحدث القيام بالحيز الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الخاصل والحاصل أنه ان أردت بتقومه بالحيز الآخر تقومه به في الجملة فمختار الشق الأول ولا يلزم تحصيل الخاصل وان أردت به تقومه به من كل وجه فمختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتجاج من كل وجه لجواز الاحتجاج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتجاج في وجوده في نفسه إذ المفروض أن وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر والارجع الى ما ذكره الشارح وعدم الاحتجاج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالمحل) عطف على قوله لانه قائم بالمحل وإشارة الى وجه ثان لا متاع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ما ذكره في الاستدلال على أن تشخصه بالمحل وهو أنه لا يجوز أن يكون تشخصه لماهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (١٢٣) ولما هو حال في العرض والالزم

الدور لان الحال في الشيء محتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود فلو كان علة تشخصه لكان متقدما عليه ولا الأمر حال في محله لا ينتقل الكلام الى علة تشخص ذلك الأمر ويرجع آخر الأمر الى المحل دفعا للدور والتسلسل والاهوية لان الهوية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا الأمر منفصل عنه

قائم بالمحل فلو انتقل فاما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الخاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم أن المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهوم القوى وهو ما يعتمد عليه التمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكماء ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المتغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة الى أن معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الأول نعتا بصيرورته نعتا اما بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمحذور

(م - ١٥ حواشي العقائد ثاني) (عمام) لان نسبته الى الكل على السواء فاقادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتعين أن تشخصه لمحله غير تام لاننا لا نسلم أن نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ونجبه أيضاً أنه لا يطرد في عرض يحصر نوعه في شخصه (قوله ما يسميه الحكماء ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فقهاء الاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالفاضي وقالوا بنبوته ضروري ومنعه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلاً أحسن منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه سكن تحت الماء أحسن ميلاً الى جهة العلو ويسميه الحكماء ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفسي لانه اذا ان يكون بسبب خارج عن المحل أي ممتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مقرونا بالشعور وصادراً عن الإرادة فهو النفسي كميل الانسان في حركته الإرادية أولاً فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفلى هكذا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي يمكن (ولي الدين)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالحل المتقوم (قوله إشارة إلى أن الضمير إلى آخره) جملة إشارة إلى ذلك ولم يجعله إشارة إلى أن الضمير راجع إلى ماله قيام بذاته مع أنه الظاهر المتبادر لشمع قوله من العالم عن ذلك ولأن قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل صد كونه بالاستطراد بخلاف الأعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار أن معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جملة عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار إليه (قوله بأنه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والآخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لا تجزى بغيره أن الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الأول ويدخل في الثاني فلا يخار في حصر المركب في الجسم وإنما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فإن الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام (١) (قوله لتلك القسمة) أي القسمة إلى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى (١١٤) كذلك (قوله من ستة) بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فيمكننا في المواقف وشرح

المقاصد وقال (محمد الشريف) على الخيالي (بأن يوضع جزء في الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر في ملتقىها من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزآن في ملتقى الأربعة أحدهما

بالإضافة قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظراً إلى أنه مذكر في المعنى وأشار فيه إلى توجيه آخر لكلمة مافي تعريف الأعيان سوى ما ذكره وهو جملة عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله أما مركب من جزئين الجزء الذي لا تجزى ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا يحد في الجسم كما أن غير المركب يحتمل الجرد فلا يحد في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قوياً مستحقاً للالتفات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف * أعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم إلى الجهات الثلاث فقال الخيالي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق أنه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعتز عليه

(قوله)

من الفوق والآخر من التحت لكن لا يتم التأليف

حينئذ ويكون كالبنا الفاقص ويبقى على هيئة الخطوط فلماذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فتمثل هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وإنما لم يفرض الثلاثة على وضع الثلث والرابع على ملتقىها بحيث يحصل مكعب لأن جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفي شرح الصحائف بأن يكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بأن يوضع على هيئة المثلث قال المحشي صلاح الدين هذا إذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المقروض أو لا وتانياً وثالثاً إذا فسر بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فقدم تحفة الأجزاء الثلاثة ظاهر انتهى (قوله فلم نعتز عليه) وقد نسب المحشي البارقي إلى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كالدين محمد بن أبي شريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بأنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان ما يؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تجزى أو غير مركب وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فإن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله لآلته) كما ظنه المحشي الخيالي ومن هذا حذوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره يعبر اللغة أيضاً فلا يجري الفرق في نفي المخالفة كما لا يخفى (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعاً لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومعنوية محتملة وتعين احدهما موقوف على قصد المتنازعين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلاً اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسيات خمسة على مذهب من شرط أربعة اجزاء احداها بالاربعة التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزيادة مع الثلاثة الاول

من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثالث والزابع منها والرابعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فتح الملازمة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلاً هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكره فلسفة حاصلة بتكرار اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالزيادة ليست الا بمجرد كفاية

(قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لا يخفى قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لآلته فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معنى يوجب الابعاد وبمد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة اجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبمد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية اجزاء أولاً (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لمصار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة متنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمراً حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثاً لآلته ليس قدراً محسوساً متبراً في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسماً وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة عامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافصلاً ولاوها ولا فرضاً) لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيراً آخر للجوهر الا ان يقال نية على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمهم

التركيب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسمية) قال (محمد الشريف) فيه نظر اذ لا يثبت النفل بمجرد القول بل لمنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسمية بمعنى الضخامة فانه حينئذ لا يتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركيب في الجسمية وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطلقاً من غير قيد بالفرد شامعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالخاص فيه الشارح أولاً بان المراد به ههنا ما لا يقبل القسمة أصلاً لا ماهو الأعم وان لم يقيد بالفرد بقريته ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساوياً للتفسير ولا يخفى ان هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه (كفوي)

(قوله ونوهم البعض الخ) المراد بالمتوهم المحقق الطوسي ذكره في شرح الاشارات والاعتراض التي ذكره الخنسي بقوله والحق هو لصاحب الحاشية لكن غير عنه بالصواب ونسبه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزا جان في حاشية الحاشية والحق عندى انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان اصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

(قوله أو يقال حمل قول المتن الخ) هذا لا بدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبنى عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتى بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوها ولم يكتف به وأعاد كلمة لا إشارة الى المغايرة بينهما (قوله يقال) (١١٦) لوجه للاحتراز الخ (قدم نقل هذه المناقشة مع جوابها

الاحتراز الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمه الفرضية والوهية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمه الخارجية اشارة اليها بقوله لافعلا المفصلة في محله بالقسمه بالقطع وهي القسمه بالآلة النفاذه في التقسيم والقسمه بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهية والفرضية بأن الوهية ما يفرضه الوهم جزئياً والفرضية ما يفرضه العقل كلياً وكلام الشارح مبنى عليه ثم كل من الوهية والفرضية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والابيض في الجسم الابلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كهاستين أو حاذئين وتوهم البعض ان القسمه الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الاتفاق كية التي توجب انفصالاً في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء حتى الحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف النكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع) أو تنبيهاً على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد ويجاب بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبتته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجواهر أيضاً مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوي الحصر وانباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه وثبت الحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى بخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتجزأ بنفسه والعرض ما يتجزأ تابع لتجزئ الغير ولم يحتز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد

المراد كورنيا سبق فلا وجه لاعادته الا ان يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ما سبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجواهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب الخنسي الجابلى عن هذا بأن الفرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعندهم بيان حدوثه المحتمل لا يتألفه ولعله لم يلتفت اليه هذا الخنسي لما أشار اليه بقوله وثبت الحدث الواجب من ان الفرض من انبات حدوث العالم انبات الحدث الواجب لذاته وذلك

لا يتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لا بد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجي منه انه يمكن أن يقال المقصود ههنا انبات احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العين ما يتجزأ الخ) فالجردات واسطة بينهما اذ لا يتجزأ أصلاً فيرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعنى الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبنى قول الشارح ههنا لم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متجزأ أصلاً اذ لو لم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لحدوث القولين معنى فعلى هذا لا يتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحتز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله فمن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أقفل التفضيل يقتضي ان لا يكون الأشهر
الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه انه لا ينافي الخ) قد عرفت ما يندفع بهذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لا غفلة له عنه بل اكتفى بالإشارة
إليه بالوصف بالحقيق (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر
المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو القاضل الخيالي) صالح مفيد لا تطويل (قوله لازم لاحالة)
في لزوم التماس الجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس الجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فنفريع قوله
فوجود الخط الخ ليس على ما ينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لا شترأ كه مع المذكور في الفساد اذ لو ماسته بأكثر
من جزئين لكان فيها سطحيان فالقياصل بين السطح التماس وغير التماس خط (١١٧) بالفعل فتأمل (قوله وأورد

من ابطال الهبولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لا ينافي نبوت العقول والنفوس المجردة
حصر العين الغير المركب في الجوهر اذا العين هو التعيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متجزئات
(قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال
نبوت الهبولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن
أقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مفيد
بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكأنه تركه الشارح لان مطلق
الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح
كلام الشارح بتقيد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك
الشارح بعضاً من هذا الدليل وهوانه لو ماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس
بالجزئين لازم لاحالة فوجود الخط لازم ألبته فلا حاجة الى حديث السطح وتقاتل أن يجمع
امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم نبوت الجزء والجزء بحال وأورد
منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس
ودفعت والمقام لا يحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مساححة اذ ليس كل من الوجهين
أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللازم تسلسلات غير متناهية في كل
جسم ولك أن تبطل انقسام العين لا الى نهاية برهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتاهي)
وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما برهان التطبيق وبهذا اندفع
ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتاهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح
ابطالها به واما ثالثاً فلانه لو ثبت بطلان عدم التاهي برهان التطبيق فليثبت به أولاً فانه يجري ذلك في انقسام العين لا الى نهاية
كما اصرح به آنفاً حيث كان سائر المقدمات تطويلاً للمسافة واما رابعاً فلانه لا يلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه
بطلان عدم تناهيهما برهان التطبيق الا اذا كانت أكثرية بقدر متناه واما اذا كانت أكثرية بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما
سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهي كل منهما
(قوله وبهذا اندفع ما يقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ما ذكره القائل جزم الوهم لا جزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان
أحدهما أكثر من الآخر جري فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التاهي برهان التطبيق فتدكر للقائل أن
يعارض ويقول ما ذكرته جزم الوهم لا جزم العقل فانه مصادم لبداية العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة
منها) أي من مراتب الاعداد (كقوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من
الوجه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة
ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله ابلغ) وذلك لان لفظ الكل
يستعمل في المجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (ولي الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف
وانما الضعيف بعضها ففي قوله والكل ضعيف ردله لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره
الشارح هي ثلاثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلاثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لانا قول لما قال الشارح
اقواها واحد واشهرها انسان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكماً على كل من تلك السبعة بالضعيف فصح الرد قيل عدم
الرد اولي من الرد اذ كل من الادلة المذكورة اقوي في نفسه ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب بحال الشارح ان يقويه
او يثبت كلاً يوهن اعتقاد المتدينين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء
وينفر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد ابلغ) من جعل الاستناد الى كل واحد وذلك لان صاحب
المواقف قد ادعى الاقتناع والطمأنينة في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل
واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء اقوي كالحبل الموثق من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
رشته چون بکتابود از زور آري بکسلد * (١١٨) ليك چون بيونددش از زور زاري نكسلد * فتأمل (١) (قوله فان قلت

انه كما لا خط) يعني انهم كما
صرحوا به لا خط بالفعل
في الكرة صرحوا بانه
لا نقطة فيها بالفعل فكما
جاز ان يقال ان التماس
ليس بجزئين والالكان فيها
خط بالفعل جاز ان يقال ايضاً انه ليس بنقطة والالكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم)

المنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لانهما من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في
الكرة وتقرر بان الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متماثل في الوضع وكل جسم كذلك لا خط فيه فالكرة لا خط فيها وكل ما لا خط
فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيها لا خط فيه وفيه انه ان ارد ان كل ما لا خط فيه لا نقطة فيه اصلاً فهو ممنوع وان
أريد انه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المصنف انما يدل على نبوت النقطة لجواز ان يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل
فيه عند جركته بنفسه من غير ان يخرج عن مكانه فقطان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله انه متجه المنع الخ) حاصل هذا
المنع اما لان لم لزوم وجود الجزء من الدليل انه كور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزى لجواز ان يكون
التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح ان يستند به فالمنع ناقط
غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البت لاكثر المستدلين في مواضع لا يثبت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع
الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزى لجواز ان يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادثتين
عند الحركة المستديرة لكان متجهاً ويمكن حمل منع الشارح على هذا فيثبت لانه لا نقطة في الكرة عند الحكم فان
مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان جعل الاستناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الالباقية فيه أو اشارة الى انه لو استند الضعف الى
المجموع كان دعوي بلا دليل منه

(قوله فلا توجيه الخ) هذا رد على المحني الحنالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم منه الوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلا أنه لا يبدل ليس بسديد والسديد أن يقال لا يلزم منه الوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الأمر الغير المنقسم نقطة لا جزءاً لا يتجزى كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجيه الخ) فيه أن المضعف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى بجواز أن يكون الأمر الغير المنقسم الذي وقع التماس به نقطة لا جزءاً لا يتجزى أبطل السائل كون ذلك الأمر نقطة بقضية مسامة عندهم وهو قولهم لا نقطة في الكرة لأنها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت أن ذلك الأمر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى أنه موجه فتدبر (قوله ولا حاجة في دفعه) الدافع هو المحني الحنالي حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهمة لا كلية فإن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز انتهى وحاصل الدفع هو الإيراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بأن تلك القضية مهمة في نفسها فإن أخذت هنا كذلك فلا يفيد أنه لا نقطة في الكرة وأن أخذت كلية فهو ظاهر البطالان ولا شك في نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع في دفع أنه لا نقطة) لأن حاصل الدفع المذكور إنما هو إبطال استدلالهم على أنه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد) (١١٩) لاستدلال المتكلمين) حاصل

هذا الرد أنا لا نسلم أنه لا بد للعرض من محل غير منقسم وإنما يلزم ذلك أن لو كان حلول العرض في محله حلاً سريانياً وذلك ممنوع فيها نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلاً غير سرياني (قوله بأنها متصل واحد) مساق

لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لا يرد أنه لا نقطة في الكرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه إلى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم على أنه لا ينفع في دفع أنه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على إثبات الجزء بثبوت النقطة من أنها إما عين فيثبت الجوهر الفرد وإما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لاندائه بأنها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وإنما الافتراق المحسوس من اغتلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لأن الجزء الذي تمازعا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفماً للمعجز قلنا أمكن افتراقه وهما وفرضاً وهذا لا يمكن لا يوجب الدخول

كلامه ومذاهب يقتضي أن يقال بأنه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلاً عن أن يكون اجتماعها لاندائه وذلك لأن الفلاسفة يقولون بأن الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا هم أن المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلاً واحداً في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بأنه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وينبوا ذلك بأدلة كما في المواقف وأما صدق هذان الوجهان مبنيان على ذلك فالمنع المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه أن المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا أنه يوجب أن يكون شق البعوض بآثره للبحر المحيط أعداء لذلك البحر وإيجاداً لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كافي للمواقف وأما ما أحجب به عنه بأنه استبعاد لا يفيد البقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كافي شرح المواقف ففيه أن الفلاسفة مشتركون في دعوى الضرورة في بطلان أن هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على إثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوى في محل الخلاف وأنها غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا لا يمكن لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعبر عنه في تعريف الجزء الذي لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق أنه أما بمعنى التقدير مراداً به نفي النقص المطابق وأما بمعنى التجوز كما فسر به في تعريف الكلّي والجزئي وظاهر أن إمكان الافتراق وهما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة وأما إمكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الاغم من أن يكون المفروض ممكناً أو ممتنعاً تلج عن المقام كما لا يخفى (كفوي)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذارد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أى هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى (قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء نبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينهي جزء من الاجزاء حينئذ الى ما لا يقبل القسمة على زعمهم واما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يتجزى فما ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاماً على التنبية نأش عن عدم الاطلاع على المراد انتهى فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام (١٢٠) أصلاً أي لانفلا ولا فرضاً مطابفاً ممكن على تقدير أن يكون

اجتماع أجزاء الجسم لذاته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلاً حينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزى اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلاً وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا لانسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها بل الكبير كبره لان أجزاء الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغر ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف النقسام من غير النقسام فلو فرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهوى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لانحالة (قوله وأما أدلة النبي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزى المفروض ممتعاً في ذاته وان لكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضاً مطابقاً لمافى نفس الامر ولا شك ان إمكته بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئاً في مقام فان المتكلمين أثبتوا ان ما يقبل الانقسام لا بد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجز حاصلاً فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصح ما ذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه مروجوه الالتزام ويرد بالحمل على التحقيق لاعلى الالتزام (قوله لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة) فيه انا ننقل الكلام الى ك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فح وأيضاً يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والحل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون حدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضاً برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضاً امتناع اشتغال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

ر بوه فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال ههنا لا يخلو عن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة النقي أقوى) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه أدنى ضعف أقول قد عرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ما أوردوه عليها من وجوه الضعف بحاج وقد ردوا أدلة النقي أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسباب الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة النقي أقوى على ان المناسب بحال الشارح ان يهوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو بسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزها ولك ان تقول قوله فلا يخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة النقي ضعف حيث لا يخلو عن ضعف لاسباب اذا كان التكبير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيه ولذا قال خالك والكل ضعيف لاسباب اذا كان المراد الكل الانفرادي (قوله من أمور لا حجم لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لا حجم له ممنوع كيف وكل منحيز ذو حجم على حكم الكل قد يغاير حكم الجزء فكيف يصح ان يقال لا يقدر العقل على تعقبيل ذي حجم تركيب من أمور لا حجم لشيء منها وكيف يمكن هذا شاهدا على قوة النقي بل هو (١٢١) مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم

لا اعتبارا في مقابلة الادلة الدالة على الاثبات (قوله لان ما قل ضعفه) وهو على زعم النقي (قوله ونوقش الخ) في ابقاء الخ هو المحشي صلاح الدين ونبيه الخيالي وقال أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكيمة المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يثبت عليه قال (الكنتلي) قوله وكثير

فيه اشارة الى ان أدلة النقي أقوى فتفطن وكفالك شاهدا على قوة النقي انه لا يقدر العقل على تعقبيل ذي حجم تركيب من أمور لا حجم لشيء منها وبوجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ان ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النقي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف هذائيل عن الطريق المستقيم (قوله فان قبل حل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفى على من له أدنى فطنة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجواهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكام ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولي القديمة الابدية فلو أثبتت حادنا يندم ويعد لم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانق عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصا به)

(م - ١٦ حواشي العقائد ثاني) (عصام) معطوف على قوله اثبات الهيولي فتكون هذه الاصول أيضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف انه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشي) بان هذا توجيه بعيد اتما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يثبت على أصل هندسي واتي له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليها صفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد بترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السالكوني) أيضا وقد بشكلف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولي يعني مثل اثبات الهيولي والصورة التي تؤدي الى القدم ويبني عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على ان تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله انتهى فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه فان معناه ان يكون قائما بذلك الغير ويلزمه ان يكون تابعا له في التحيز (كفوي)

(قوله اما لما قيل الخ) قائله الخشي الخبالي (ولى الدين)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك أنه محتمل أن يكون إشارة إلى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت فان أصحابنا لا ينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف أنه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمحققه عنده حتى ينتقض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر ان معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناؤه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته بما يحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألفتنا اليك ان فضول الكلام انما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الشارح الفاضل المقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل تأمل (١) (قوله أو انه لا يصح) عطف على قوله انها لم تدخل أي واما لما يمكن ان يقال أيضاً انه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على

اختصاص الناعت بالمتعوت) إشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعمله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى) فيه بقوله قيل على ضعف هذا القول إماماً قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ وإماماً يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن النسبية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حيثئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعاً على مذهب الحكيم أو انه يكفي لخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حيثئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضامناً فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملاً لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديماً وليس في الجسم والجواهر قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان

(ان)

جميعها وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للإيجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لان اعراض المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصديق بالامكان الى ضعف الجواب اما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً واما لكون الحكم المذكور حيثئذ خاصاً بمذهب الحكيم فلا يتناسب في المقام واما لانه لا يكون التعريف والحكم حيثئذ حتى نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لاني الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة ونظراً لحدوثه فالمعنى انه يكون حادثاً اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف ما اذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الإشارة الى دليل حدوث العالم اجالا (كقوي)

(١) فانه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تعمله فخصاي أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام العرض) كافي الهذيل العلاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لافي محل وكعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضرورات ما يشبهه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلية ويذكر في معرض الاستدلال ما يشبهه على مكان الضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبه أيضا كاستماع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مرید بارادة عرضة حادثة لافي محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لا وجود للألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل الياض من مخالطة الهواء المضي للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زيد الماء فانه أبيض ولا سبب لياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه أجزله جديدة صغار شفاقة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيها بياض مع ان أجزائها المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهولي والضوء في عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكوان فانها من الاعراض النسبية (١٢٣) (قوله قال صاحب المواقف الحق

التوقف) وواقفه الشارح ان العرض لا يقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدونه لافي محل (قوله كالألوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتاسفها لفظا ومنظما قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر إن كان مسبوقا بمحصله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بمحصله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهى والفرض من النقل الاشارة الى الضعيف الذي أشار اليه الشارح بقوله قبل فالاولى نقل ما في شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع انه من القسم الثاني من قسمي الحصول في الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرأ فردأ ولم يخلق معه جوهرأ آخر كان حصوله في الحيز في آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضا كما في شرح المقاصد قال الشارح في شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تحصر في الاربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بانه سيكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بمحصل آخر في ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبوقا بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بمحصل سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهى فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ما ذكر من وجه الحصر انه جار في العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين أي عن

أن يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر وإن لا يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر وعن أن يكون حصوله مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وإن يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لا يمكن ذلك على الاعتبار الأول أقول فيه نظر أما أولاً فإلأنه فرق بين أن يقال حصول الجوهر في الحيز أما كذا وأما كذا وبين أن يقال حصول التحيز في الحيز أما كذا وأما كذا والبراد إنما يتجه على الثاني دون الأول والمذكور هو الأول دون الثاني فلا اتجاه وأما ثانياً فلأن لزوم البطلان على تقدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر فلا إيراد وبالجملة حاصل الإيراد أنه أن أجربنا الوجه المذكور في العرض يلزمه البطلان ولا يخفى أنه لا يلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) إذ يلزم أن يكون للسكون سكون ولسكونه أيضاً سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه أن سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لا يتفرع على ما قبله إذ لا يلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة إذ لا يجب في كون الشيء موجوداً أن لا يكون هناك واسطة في العروض (قوله حتى يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الأمور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل مما لا يتكرراً (قوله أن اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج) الصواب أن اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع أنه من أفرادها فينتقض تعريفه به (قوله بأن المراد إمكان (١٢٤) التخلل الخ) والالزام أن يخرج كل اجتماع من تعريفه لأنه يمكن أن

يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز أن ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر أن يقال أو يقال أن المراد إمكان التخلل بشرط أن يبقى المتفرقان في حيزهما

والماء لم يبق في حيزه فلا يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم) الأولى أي أنواع بائطها كما في شرحي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ما ذكرنا ووجه الحصر أنه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل إما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل إما كئيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالخاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانها إجمالاً أن الحرارة تفعل في الكئيف المبردة وفي اللطيف الجرافة وفي المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الجفوفة وفي الكئيف العفوسة وفي المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكئيف الخلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل النفاهة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع إلى المطولات واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة للطعم بسيط على حدة فلا يحصر عدد للطعوم البسيطة في عدة فضلاً عن التسعة والعشرة وأيضاً الجواز والقرع والحنطة يحسن من كل منها طعم لا يركب فيه (١) وليس من التسعة المذكورة وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف إن اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعوم غير منحصرة وإن لم يقض كان القبض والعفوسة نوعاً واحداً إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف وأيضاً حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يعم عليه برهان ولا إمامة تهيد غلبة الظن ولهذا قيل جاحت الطعوم دطوي خالصة عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعفوص) بالصاد المهملة كما في القاموس (كفوي)

(١) قوله لا يركب فيه قال التزويبي وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن اشكال

(قوله قيل هذا الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله قل هذا قيل الخ) قاله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله هذه الكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فلها وإن كانت ضعيفة الآن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة. احساساً متميزاً كذا في شرح المواقف (قوله لا أنواع الروائح) قال في الأطول وكان المراد بالأنواع المفهومات المندرجة تحتها والافراثة الطيبة وراثثة المسك ليستا نوعين مختلفي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (السكتي) وكأنها لقلة الاحتياج إليها والانتفاع بها لم يهتموا بأسمائها وتميز أنواعها ووضع الأسماء بأزائها بل اكتفوا في ذلك أن احتج إليها بإضافتها إلى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح (١٣٥) أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو

منافرتها له كما يقال رائحة طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة إلا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتخصيص لا حصر لأنواع الروائح ولا أسماء لها إلا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منقنة أو من جهة الإضافة إلى محالها كرائحة المسك أو إلى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والظاهر أن ماعداً إلا كوان الأربعة لا يعرض إلا للأجسام) أي ماعداً إلا كوان من الأمور المذكرة كورا كما يتبادر من السياق أو مطلقاً على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضاً لما عداها قيل هذا يناقض ما في شرح التجريد أن الأعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فقول الكل حادث) أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والالما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بأن يعرض بعد الضد تارة أخرى إلا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى أن ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفراد هذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بإمكانها لا احتياجها إلى ذات تقوم بها (قوله والمستند إلى الموجب القديم قديم) ليس المقصود إثبات القدم لأن القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا يعدم فينبغي أن يقول والمستند إلى الموجب القديم لا يعدم فلهذا قيل مراده

الوقوع إذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وإن لم يكن المراد أن كلامها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزءاً من أجزاء الأعراض أو الأجسام التي هي (١) أجزاء العالم أيضاً غير حادث فإن حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضاً يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه إذ كل جزء من أجزاء الأعراض والأجسام إما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيع والاشعري إلا أنه مسلك خاص للاشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفطة على ما سبق (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند إلى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) إنما فسر به لئلا يكون الكلام لغواً لأن المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فإن أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضاً (منه)

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحتج الخيالي (ولي الدين)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضى سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والا لزم استناده اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحتج خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثابته للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من ثمة دليل ذلك للزوم ويبقى دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفى اللهم الا ان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الإيجاب ينفيه العدم فتدبر (قوله والحكيم بسند إلحادي الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكمين لكن لا يخفى ان هذا المنع انما يجزئ ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يجزئ وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق واما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مررت اليه الاشارة فلا ورود له هنا كما لا يخفى وقوله ويظن المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم ثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد وقضيه كمال التفصيل هناك قال لا نفي بحال المحتج أن يقول (١٣٦) بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم ثبت جريانه فيها أيضا فتدبر (قوله

وقد يقال) القائل هو المحتج الخيالي (قوله وبجواب بان العدم الازلي الخ) المحجب هو المحتج الغزوي حيث قال ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط

(بامور)

العدمية لا الى نهاية أو الى المتع بالذات وأما ما كان يتمتع زوال عدم الحادث

بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل بمرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التام في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل في الامور العدمية باطل بمرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهى كتي (٢) (قوله بما لا زوال له) ان أريد بما لا زوال له مطلقا سواء كان زواله ممكنا أو مستمرا فلا يفرغ عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد بما لا يمكن زواله فتلزم الوسائط بين الشقين لجواز أن يستند بما لا زوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفى وقال الكتلي في الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلي يجب أن يستند بما يتمتع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

(١) وقال الشريف في شرح المواقف وهذا الدليل المسمى بمرهان التطبيق هو العدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلسفية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالآباء والأولاد يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة والمفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تاهي هذه الامور كلها (منه) (٢) لكن لم يجد في شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق في الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من المرصد الخامس من المواقف الاول أنه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراده هذا المحجب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فإذا ثبت انتهاء علل الوجود إلى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم إلى عدم متمتع لذاته هو سبب ذلك الوجود وأنت خير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني (قوله بالشاهدة) فلو قال وأما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالغرض هو التعريض بالشرح ويحتمل أن يكون الغرض الإشارة إلى وجه آخر وهنا وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو أن الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قل في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه أن منشؤ الانجاء ليس قوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون حتى يندفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تفيده كما فعله المحشي الخالي حيث قال لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر حركة والافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد أنه لو قل ههنا كذلك وسرد ذيله موافقا لما انجبه أن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معنى قولهم إشارة إلى تأويل قولهم وتطبيقا (١٢٧) لما ذكره ولم يعكس وأن جوزه

المحشي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضى الوجهين الاتيين (قوله بمعنى أنه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعنى إشارة إلى الجواب عما أوردوه ههنا من أنه لا يلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتى لا يمتاز بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معني الامتياز

بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم يحقق لوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدديات الحوادث للزم من زوال كل عدسي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انقائها وجود (قوله وأما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما انجبه عليه أن الحدوث ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها السكون في المكان الثاني بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد انه السكون الثاني في المكان الاول بعد السكون الاول فتناحوا في جعل السكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منها ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم أن يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد هذا ومن وجوه التأويل أنه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة

بالذات الا هذا كالحیوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكره في الاجزاء الذهنية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احدهما على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتنبه محمد الدباغى فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الا أن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قبل اذا انتقل الجسم مثلا إلى مكان آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ما قبل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه إلى مكان آخر وكان فيه في آئين مثلا يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة إلى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آئين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد السكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والسكون الاول والثالث اما كذلك وكذا الكلام في ان يكون أيضا (ك)

(قوله لكان السكون الاول) من الكونين اذا كانا في مكان ثان جزأً ثانياً من الحركة وجزأً أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكروا أيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أوفى كتاب آخر فلا بد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في محزه كمالا ينجي (قوله لا يشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آتين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزويني) أجيب عنه بما حصله ان النقص ان كان بحركة الجواهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم (١٢٨) بها وبمجرد الاحتمال غير مفيد في النقص وان كان بحركة الجسم فهو ليس

ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان السكون الاول جزءاً من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول وورد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان وما يجب أن ينه عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث والابستم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق العرف واللفظ ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو السكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلو من الحادث اذ الحركة والسكون متركان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضربنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجبوز أن تخلو عنهما بان تكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام هو أن الاعيان كلها جادنة أو أنها لا تخلو عن الحوادث

بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا يمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركان بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ لو حدة معتبرة في كل مورد ومحتمل انه لم يفت اليه هذا الخفى لان مجرد الامكان كاف في النقص كما هو المشهور أو لان المعبر في المورد الوعدة النوعية وذلك لا ينفي التعدد الشخصي (قال القزويني) على ان المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره وبمجرد ورود النقص على ظاهره كاف في ذلك (قوله لا يوجب الا صرف بيان

الحركة عن ظاهره) لا صرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله ما يعم السكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا الكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك المكان الاول اما بان يراد بالثاني ما عدا الاول أو بان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركاً ولا ساكناً أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو الكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركان منه) أي من الحادث وهو الكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الى الثاني أعين العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الى الاول أعني التركيب (كفوي)

(قوله لا يوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل وأنت خير بان التجويز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لا يخفى ان السؤال من طرف الخصم فلا يناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديماً) يمكن ان يقال ان المراد انه لا يخلو عنهما في طرف الابد مادام موجوداً لانه لا يخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي بما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث ما يشاهد ولذا لم يكتف به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال اراد الشارح تكثير الادلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي السكون (١٢٩) الاول في المكان الاول وذلك لان

فنجوز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبق بالكون في هذا الحيز أو بالكون في حيز آخر أو غير مسبق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان الخ) لو قبل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يخلو عن السكون في حيز فان كانت مسبوقة بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز أن لا تكون مسبوقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا أن يشكك ويقال المراد انها لا يخلو عن السكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتتحرك لكن بعد تنجبه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة أو سكوناً وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديماً لانه يستدعي أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاختلاف في أول كونه عن الحركة والسكون لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة بغوت اثبات حدوث جميع الاعيان لا نقول ما لم تعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع في تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها قائماً هو على مذهب الاشعري (قوله تقتضي المسبوقية) أي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتأني لقدها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال ونبه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه) فيه ان ما عرفت ان عدم

(م - ١٧ حواشي العقائد ثاني) (عمام) بفرد ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهى ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس في محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لا تقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود وهنا اذ المقصود هنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لا يستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لجبته بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم) قبل أقول هذا مسلم لكنه يتدفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعي وهو مالا يكون طرفه الخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الواو حالية) هذا بناء على نسخه وأما النسخ التي وقعت فيها كلمة يتم بدل يمكن فلا شبهة في كون الواو عاملة فتفطن ولا تحمل عن الحق (قوله كالغزالي) إنما قال كالغزالي لأن غيره أيضاً قال به مثل الإمام الراغب الأصفهاني والخليفي والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة إلخ) رد على المحشي الحبالي

ملا يكون طرفه المخالف واجباً بالثبات ولا شك أن جواز الزوال بهذا المعنى يتنافى القدم إلا أنه لم يعم دليل على أن كل سكون فهو جاز الزوال بهذا المعنى لجواز أن يكون مانع عن زوال بعض السكون بأن يكون مستنداً إلى الفاعل الموجب انتهى فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وأنه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وأنه يتم وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه أن الحركة والسكون داخلان في الكل فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الحبالي (١) من أن حدوث بعض الأعراض دليل على حدوث الأعيان وحدث الأعيان دليل على حدوث سائر الأعراض وقال (السيالكوني) الدليل حدوث بعض الأعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الأعراض (١٣٠) من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً ما فيه فتأمل (قوله إشارة

إلى تعريف الأزل) إشارة إلى أن في عبارة الشارح ماسحة والمقصود أن الأزل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه في جانب الماضي (كفوي)

(١) حيث قال قوله حدوث الأعراض أي حدوث سائر الأعراض حدوث البعض دليل وحدث الآخر مدلول قال السيالكوني يعني أن قوله حدوث الأعراض على حذف

يتنافى القدم لا منافاة أمكانه إياه (قوله وأنه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته). الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي وإنما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لأن ما لم يثبت لا يصلح دليلاً على وجود الصانع وفيه بحث لأن ما لم يثبت وجوده وإن كان لا يصلح دليلاً لكن لا بد من دعوي حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت أن المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر إلا أن يقال هنا لا يثبت الاحتياج للعالم إلى القديم وأنه لا بد من قديم تستند إليه الحوادث وأما أنه الواجب لذاته وواحد إلى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من ههنا فإن تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع ثم والافلا (قوله) لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض (أي حدوث الأعيان التي ثبت يكفي في حدوث أعراضها الثابتة وأما أعراض أعيان لم تثبت فخرج عما نحن فيه لأن كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الأعراض أذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الأعيان ويحدث الأعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة إلى حمل قوله حدوث الأعراض على حدوث باقي الأعراض (قوله الثالث أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة إلخ) المراد بالحالة المحصورة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود إشارة إلى تعريف الأزل وهما زمان

(لأول)

المضاف والمراد حدوث سائر الأعراض يعني باقي الأعراض وهو مالا

يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل إذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الأعراض يلزم المصادرة لأن حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الأعيان وحدثها دليل حدوث جميع الأعراض فيكون حدوث بعض الأعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندني لا حاجة إلى تقدير المضاف لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدوث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الأعيان وحدثها دليلاً على حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحدوث انتهى وفيه أن حدوث الأعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلاً على حدوثها وحدثها يتوقف على حدوث الأعيان لكونه دليلاً على حدوثها ولو من حيث كونها قائمين بالأعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثها معلوماً بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لا يفيد ههنا إذ المفروض أن حدوث الأعيان دليل على حدوثها والدليل هو المؤلف للتأدي إلى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث أنه مجهول كما لا يخفى (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد للمحني الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم نبوت الحادث) أي في الازل على تقدير نبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ماسياني في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختبار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم (١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم والحوادث ما يكون مسبوقاً بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارناً مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هنا ويلزم من عدم تنامي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدیهة ثبت انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعترض عليه الدواني في شرحه للعقائد العضدية بأنه انما يلزم ما ذكر لو لم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر برده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بأنه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك (١٣١) الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان يسبقه العدم لان كل واحد

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم نبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناميها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تنامي الجزئيات الموجودة ببرهان

الممكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ما صدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناميها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديماً لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجدهم هذا القول للمحشين الذين يعترض عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتنامي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والابلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلاً انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثاً مسبوقاً بالغير الذي هو الكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثاً مسبوقاً بالكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

(١) قوله وهو ان القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في سبق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشئ الخ) أي الجواب فهو رد له لالتناقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وإن كان نوع تكلف لكن لا ياباه سياق الكلام كل الإباء وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير نفيه إنما ينفي أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الأولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فإن سياقه يستدعي أن المراد أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال برد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله فبأنه لا بداية لوجود المطلق) رد لقول القائل أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل إذ مقصوده أنه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وإن كان كل واحد من الجزئيات حادثاً فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وإنما ذكر نظيراً أو كشفاً للمقام. وبإنا لمنشأ غلط المحجب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فاللؤاخذة عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن أحمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد أنه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لانصافه بأن لوجوده بداية انتهى فهذا التحرير يندفع (١٣٣) مقال (صاحب بحر الأفكار) أن القدم والحدوث متناقضان واجتماع

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن إبطال القدم بالنوع به وإعلم أنه لو كان برهان التطبيق جارياً في الأمور المتعاقبة لبطال الأزل به وما يقال أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في انصاف المطلق بالتقابلات فبأنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فإنه غير متناه مع تنامي كل نعيم وأجيب بأن معنى عدم تنامي نعيم الجنان أنه لا ينهي إلى حد وليس بشئ لأن كل نعيم لا ينصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً ولتنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تنصف بكثير من الأمور المتعاقبة ولا تنصف جزئياً به ولا يذهب عليك أن منافاة القدم للعدم إنما تتم في القديم بالشخص وأما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفراد في

التقيضين ممنوع بالذات بالدهة ولو قرض لها ألف سبب وحشية نعم اجتماع المتضامين كالابوة والبنوة باعتبار الحثيات المختلفة جائز فإن امتناع اجتماعهما ليس إلا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف

(الابد)

الجزئيات فلا استحالة فيه انتهى فندبر (قوله ونقض هذا الجواب) أي

الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ما قال (السيالكوني) أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزام أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنه ليس كذلك (قوله واجيب) المحجب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تنامي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشئ) أي ليس جواب هذا المحجب بشئ فإنه لا يندفع به النقض بل هو باق على حاله لأن كل تقسيم يلزم أن لا ينصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ما ذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم إذ يلزم على تقدير صحة أن لا ينصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً إذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ما ذكره وأن لا يتصور عدم تنامي المطلق لأنه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما يبرر لنا في هذا المقام فتأمل حتى ينكشف لك المرام (كفوي)

(قوله وبرهان التطبيق) إشارة الى ابطال التالي (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كان كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالي باطل اذ لا سطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعي سطحاً في الحاوي و سطحاً في المحوي التحيز فلا جرم يلزم أن يكون التحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم أن للجوهر سطحاً لم يتدفع الاشتباه حينئذ أيضاً اذ يلزم عدم تنامي الجواهر وهذا ان كان حاويه الذي سطحه الباطن حيز جوهر آخر وحاوي ذلك الحاوي أيضاً جوهر ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسماً كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تنامي الاجسام كما في تحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تنامي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقتصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح ما يشغله) فيه إشارة الى ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفها على مذهب المتكلمين (وقال السكتي) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لانه التقييد بالموهوم (١٣٣) لما ان المكان مشغول بالمتكلمين ممثلي به حقيقة وفراغه انما هو

بمجرد وعنا وفرضافهم
كاف في الاحتراز عن فراغ
لا يشغله الجسم لان فراغه
ليس بموهوم فلا حاجة
الى التقييد بالذي يشغله
الجسم للاحتراز عنه بل
هو مجرد الكشف عن
ماهية الحيز والإشارة الى
ان شغل الجسم اياه ونفوذ
ابعاده فيه معتبر في مفهوم
الحيز انتهى ورد بان بيان كل
من القيدين خطأ فان المراد
من الموهوم انه امر معدوم
ليس بموجود في الخارج
وقد الذي يشغله الجسم

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله
والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للحيز ان الجوهر
لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنامي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز
عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف
لان الكلام في حيزه فقيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه ابعاده بوجب
خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا ينبغي أن ترتب
الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثاً وجعل الايراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم
محدث) فنيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوماً عليه هو الله الموصوف
بما ذكر ومحصوله انه علم بما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عنه قال لا تقي أن يحمل
على المحدث ما بعينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس
ضرورياً بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتبع أن يكون أولى (قوله والمحدث
للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار
ما ثبت من أجزاءه وهما في العالم مطلقاً وذكر سيفة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل
بين كون الخبر خبراً وبين كونه نعتاً والعالم لا يصح لسكونه نعتاً وكأنه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى
بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود
على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبهاً على زيادة وجوده

احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي
بحسب التوهم على قول المتكلمين فتدبر (قوله فقيه ان البحث) أي البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام في نفس الامر
كما ذكره الا انه خضع السائل بها وذلك كاف في توجيهه كما لا ينبغي (قوله ولا ينبغي ان ترتب الايرادات الخ) أجاب عن هذا بعض
الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال آخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبني على مذهب الفلاسفة في الحيز وظاهر ان الكلام
مبني على ما ذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الايراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالسكري وهذا الايراد كالايرادين الاولين
متعلق بالصغري (قوله وكأنه لذلك فسر الشارح) والوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئي لا يصلح أن يكون
شمولاً (قوله تنبهاً على زيادة وجوده) تعريض بالحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص
والعام وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص المقتضى لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهى وإشارة الى رد
ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والافواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره

(قوله على تقدير غامه) اشارة الى منع الدليل كما سيحي بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الى قيد شيء) تعريض على البحر آباي حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لا الى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبه) هذا أيضا تعريض بالبحر آباي فانه أرجع الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته أو اشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى قيد شيء غير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته اذ لا ينفك كون المراد بالشيء الموجود وهنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الى شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرهما ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذ جاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذي

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعنى أنه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى قيد شيء غير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية المساهية فان وجوده تعالى من ماهيته لامن شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يشصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في أنه هذان بين البطلان هذا * أقول كاهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً وحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخل في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخل في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم أنه لم يصلح

يكون وجوده عين ذاته
وحيث لا يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود أن
يكون واجب الوجود الذي
يكون وجوده من ذاته
لجواز أن يكون واجب
الوجود الذي يكون
وجوده عين ذاته لازائداً
عليه (قوله فلو قال) أي لو
قال بدل قوله في الدعوى
يكون وجوده من ذاته
لا يكون وجوده من غيره
لم يرد عليه ما ذكر من
جواز أن يكون وجوده
عين ذاته اذ يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود واجب
الوجود ويلزم منه أن لا يكون

وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى واما مكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثاً)

كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والالكان الوجود عيناً في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عيناً في الممكن وفيه نظر اذ يلزم من كون مقتضى ذات الوجود عينه لذات المحدث كون مقتضى عينه لذات الممكن أيضا على أنه يجوز أن يتخلف مقتضى الذات لوجود مانع وأيضاً الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالثري فلا (قوله فيكون ممكناً) أي فيكون ذاته تعالى ممكناً وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينية الوجود له لغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله قدبر (قوله ولانه لا يصلح علما) عطف على قوله لانه لو كان داخل في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل بان لبطلان التالي تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخل في العالم لزم أن يصلح علما على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علما لوجود مبدأ له حينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثاً لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

(قوله قيل ان الملازمة الخ) قائله المحشي الخبالي (قوله لا يوجب خبر ان) ولي الدين)

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا في ما ذكره (١) في الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا في العالم مطلقا لافي العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام في انه لو كان جائزا للوجود لكان داخل في العالم فلا يجوز ان لا يكون حادثا اذ كل ما هو جائز للوجود فهو حادث بناء على ما قرر عندهم من ان كل ممكن محدث كما قال القزويني نعم برد انه لا يفيد الالتزام اذ القلاسة يجوزون ان يكون بعض الممكنات قدما لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الالتزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان المدعي هو كون الذات المحدث للعالم واجبا للوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزا للوجود الخ لكنه مع كونه بيذا غايه البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذ قاصرا اذ يبقى احتمال ان يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله برد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الابرار ان كل شخص داخل في الكل الافرادي اذ يصدق عليه انه ما (١٣٥) يصاح علما على وجود المبدأ مع ان

محدثا لجميع العالم فلم يكن التالي خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة للوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائزا للوجود لكان داخل في العالم اذ كل ذات جائز للوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قبله لا بضربا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المتع يستند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالتزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادي منع انه مطلق برد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخل فيه لكن نصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائزا للوجود ولا يكون داخل في العالم لعدم كونه علما على وجود مبداه وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جهة جميع ما يصلح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل في العالم هذان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما قالا قرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

من ان هذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود قالا ولي ان يقول فهو بعض من افراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا محذور في كونه واحدا فان قوله العالم اسم لجميع الى آخرة ليس تعريفا للعالم حتى ينقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما للجموع امتنع ان يدخل فيه محدثه والالتزام ان يكون الجزء محدثا للكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ما قبل العلاوة) يعني الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائزا للوجود كما يستدعيه قوله والفرق ان هذا استدلال الى آخرة والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق ان هذا استدلال بالحادث الى آخرة) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثاني على طريقة الامكان كما قال الخبالي وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جهة العالم والثاني بنفي كونه من جهة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول بعم

(١) في توجيه الاتيان بالظاهر موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر (الح) لكن ترك هذا الظاهر إشارة إلى قوة دليل المتكلم وإلى أن دليل الحكم قريب إليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكشلي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار إليه الشارح في أول البحث فتأمل حق التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني أن القرب وإن كان نسبة بين شيئين إلا أن الظاهر أن يسند إلى ما هو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الأمر فإن ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالأول أسبق من الثاني وفيه نظر فإن صاحب المواقف جعل الاستدلال الأول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك أنه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريباً منه) فيه أنه إنما يمنع لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله إذ لا قرب بين العلوة وما يقال بل جهة القرب أن مقدم كل من شرطتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدأ في التالي أو أن دخوله في التالي في كل منهما يقتضي انتهاء المبدئية أو أن كلا منهما يقتضي أن يكون المبدأ مبدأ للأشياء بأسرها كما قال (طورسون زاده) أو أنه لم يؤخذ بإطلاق الدور والتسلسل مقدمة في شيء منهما كما قال (حيدز) (قوله إذ طرف الدور يتعدد الح) قال في حاشيته على شرح الشبهة الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فإنه إذا توقف (أ) على (ب) و(ب) على (أ) يتوقف (أ) تالياً على (ب) و(ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قبل الدور يستلزم التسلسل حتى أنه ربما يكتفي في

على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى أن ما يقال أسبق لأنه من الحكم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وإن ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريباً منه وأعلم أن كون محدثاً أو ممكن من جهة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى إلى علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به أبحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص الشيء بالافتقار إلى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما أن الدور يستلزم التسلسل إذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا إلى نهاية إذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه نفس الشيء من حيث أنه موقوف غيره من حيث أنه موقوف عليه فيرتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعظم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع إليه على أن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية

مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لا حاجة إلى ارتكاب هذه التكلفات في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيرتب نفوس) فيه أنه لا يكتفي في ترتب نفوس غير متناهية بمجرد أن نفس الشيء غير بالحقيقة المذكورة

(وليس)

بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الأمر أيضاً وهي أن نفس الشيء

ليست إلا الشيء حتى يلزم أن يتوقف نفس الشيء أيضاً على ما هو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه أن السيد السند إنما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من تزييف دليل الشيء تزييف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشبهة كما قلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبيان استلزامه أياه أن نقول إذا توقف (أ) على (ب) و(ب) على (أ) كان (أ) مثلاً موقوفاً على نفسه وهذا وإن كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك أن الموقوف غير الموقوف عليه نفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الأول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي أن نفس (أ) ليست إلا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و(ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فتعابران لما مر ثم نقول أن نفس نفس (أ) ليست إلا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و(ب) على نفس نفس (أ) وهكذا المنسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من حائلي الدور وفيه بحث لأن قولنا الموقوف عليه يعابر الموقوف وإن كان صادقا في نفس الأمر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه واقعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً إن سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك أنه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست إلا (أ) انتهى

(قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ما هو الاصح مما هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبين أنه قد تبين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فإذا كان هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كان إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الاول من الوجهين المذكورين أن تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متبين كما لا يخفى (قوله يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الإشارة إلى أنه إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أحمله الشارح) فيه نظر لأن ما أحمله الشارح على ما يفهم من التقرير المذكور إنما هو كونه إشارة إلى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشى الخيالي فهو أنه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تثبت بطلان التسلسل فمراد القائل اما التعريض على الشارح أقصره الدليل المذكور على كونه إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) ولما الإشارة إلى توجيه عدم تعرض الشارح لإبطال الدور بأنه ترك التعريض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن أن يقال (١٣٧) إنما لم يتعرض الشارح لإبطال الدور

لظهور بطلانه حتى ذهب الامام الرازي الى بداهة امتناعه كما في شرح المواقف على أن اجراء الدليل المذكور على ما قرره القائل بتوقف على ابطال توقف الشيء على نفسه فالتسلسل لا يبق حجة الى

وليس باطلا وثانيهما ان ذكر التسلسل ذكر للدور لا لهما يذ كر ان معافا كتنى بالذ كر عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الإشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً فمن قال اعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعله إما نفسه وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا تفصيل ما أحمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه أن نبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالنكس هذا أقول فرق بين نبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك إنما

(م - ١٨ حواشي العقائد ثاني) (عصام) اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة في اجرائه كما قال (ملا زاده علي الخيالي) فتدبر (قوله فرق بين نبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام هنا في الثاني دون الاول والایراد بالاول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم نبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على أن الخارج من جميع الممكنات من لا يكون إلا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضا به اذ الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعا فالإيراد المذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك وأثبت لافتقار الدليل الى ابطال التسلسل على وجه يكون ابطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على ما استفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) أن مبدأ الممكنات بأسرها وكذا كل واحد من آحادها لا بد أن يكون واجب الوجود أما الاول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن مبدأ السلسلة بأسرها لا بد وأن يكون مبدأ البعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة (١) (قوله حاصل الدليل ان مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الاول فهو ان محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الاول فلما ذكر في الشرح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن محدث السلسلة لا بد وأن يكون محدثا البعض الخ (منه)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آنفاً (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولاً لجزء من أجزائها كذا في شرح المقاصد (قوله لانه لا يجوز الخ) هذا الدليل إنما يدل على بطلان العلة واستناعها لا على بطلان الاحتياج الى علة والتالي هو الاحتياج الى علة لا العلة نفسها اللهم الا ان يقال اذا بطلت العلة المحتاج اليها لم يلزم بطلان الاحتياج اليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العليين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة اذ لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد معاً وانما يوجب أحدهما فالخذور أحد الأمرين لا كلاهما معاً (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بخصوص القضية (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقلية وذلك بما لا يجوز فتأمل (قوله ولقائل ان يمنع الخ) أجيب عنه بان المراد يكون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجاً عن فاعل الكل لانه بعينه يكون فاعلاً لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة الى الادلة) فيه نظر لجواز ان يكون المشهور من الادلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لا يخفى (قوله هو المدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه الخ) هكذا في المواقف وشرحه وقد يقال هذا الدليل وان كان عام

انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشي من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولاً لجزء آخر من السلسلة لاستناع اجتماع العليين اذ الكلام في المنقل بالفاعلية هذا * ولا يخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لا محتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العليين * فان قات هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لا مكانه الى علة مع أن علة ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات محتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه محتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر ومن مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن نفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يسطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتأهي الابدان اذ لو لم تنها لزم عدم تناهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال

الورود الا انه غير تام اذ يمكن ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التام لجواز ان تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن ان يختار الشق الاول ويمنع لزوم تساوي الجزئين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجزئين كما يكون للتساوي يمكن ان يكون لعدم التام وان سمي مجرد ذلك تساوي فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتأهي فالتحويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل فتأمل (قوله عدم تناهي الابعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم ان الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالاولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق (قوله أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل قل هذا لو أسقط الاخير فيما سبق واقتصر على قوله فقوله وهو ان نفرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كما لا يخفى (قوله من حيث انه) أي الفرض من المعلول لا يجري

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قاله المحشي الخبالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ما ذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخبالي حيث قال في قوله فتأمل قل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهى (ولي الدين)

في تطبيق بعدين مع ان البرهان يجري في ابطال بعدين غير متاهين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلوم كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لا يخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متاهين وهو أن يجعل أول أحدهما بازاء ما بعد أول الآخر بأي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انفهامه (قوله بواحد) قول على سبيل التخييل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لا يظهر الا في الأمور المرتبة وانما تقي الظهور للصحة لان الوقوع المذكور يحقق في الأمور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند جعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب التعقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل

حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجموعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل أن يفرض ذلك في الكل	سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل نجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان نجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الأمور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتعام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب
--	--

وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات { الغير } المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما ينتهي من الزمان انتهى (قوله يمكن اتعام النقض الخ) أقول لا معنى لاتعام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة اليها ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة اليها بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ما عدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة التكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل ما يمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه وما لا يمكن لنا ذلك فلا يجري فيه فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الأمور المتعاقبة وفي الأمور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لا بد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الأول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لا يخفى في ان مراتب الاعداد من الأمور المترتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتعام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تمام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه ما لا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالأمور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالتمع مكبرة غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود في أكثر النسخ (ولى الدين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بمنتهى ذاتي وشبهة الامتناع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم بالتفصيلي ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات وأما اذا كان دفعا غير زمانى فلا يمنع له عنه وتعلق علمه تعالى دفعا غير زمانى ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لا يجب ان يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعقله يتميز وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لا تنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لا يجب ان يكون متناهي وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضي التناهي انتهى وأيضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة عما لا مجال لانكاره وذلك البعض غير متعين بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشئ ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لفعله تعالى (وما يعزب عن ربك من مقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جسارة عظيمة وجراءة

جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وهذا اندفع ما ذكره الامام) ما ذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية الموجودة دفعة المراتب بالاطبع الحاصلة عند علمه تعالى بشئ تقرير الاول

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا أمكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصل الفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء ويكون عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالاطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولهم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كاذب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناهية بغير متناه لا توجب تناهي شيئا منهما على ان زيادة المعلومات يجوز ان تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخلف حكمه ووجه اندفاعه بما ذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة بحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الى البيان لكن وجه اندفاعه بما ذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وما ذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وانت خير بأنه لا تدفع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على ما فرض الخ) حمل النقض في قوله فلا يرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالى الخ من تنمة ذلك النقض اشارة الى مادة أخرى للنقض بأن تطبق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضي ظاهر قولهم فان الاولى أكثر ثم أشار بقوله الا أن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ما هو الاعم من الاجمالي والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الى مادة الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اشارة الى سند التفصيلي الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شي في الثانية تنقطع الثانية وتنأهي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات ما لا يوجد بازائه شي في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

(١) سجا قلى زاده في بعض رسائله (منه)

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الأولى بمتناه (قوله قبل الخ) قائله المجتبي الحياي (ولي الدين)

المقدمة وهذا وإن كان خلاف ظاهر العبارة إلا أنه أفيد وأوفق لما ذكره في شرح المقاصد (١) (قوله والأوجه) أي مما ذكره لأنه موافق لتقرير برهان التطبيق الآن يقال لا يلزم أن تكون الجملتان المنطقتان من جنس واحد وما ذكره مجرد تنظير كالإيجني (قوله أمانى المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه أن عدم تناهيه ليس بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود ولا يخرج من هذا غلط واستدلالة بقوله لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فإنه لا يثبت ما ادعاه بل يثبت نقيضه وبالجمله معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كقدوراته تعالى فعدم تناهيها ليس إلا بمعنى أنها لا تنهيان إلى حد لا يتصور فوقه حد آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له منها داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر إذ منها ما هو المعدوم في الخارج ولا في الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني أن الواجب على الشارح أن يقول يعني أن خالق العالم واحد وكذا الواجب (١٤٢) على المصنف أن يقول الخالق للعالم يدل قوله المحدث للعالم (قوله ولقد أشار

الخ) أي بقوله أن صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الأول حيث قال ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الأعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الأعلى الخ كالأيجني قائل (قوله لأن كلامها) ولأن كلامها لم يعلم بعد وقد قالوا الأوصاف قبل العلم بها

أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قبل أشار الخ) القائل هو الحياي أقول والأولى أن يجعل قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم الخ إشارة إلى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وإن كان مما فرده واحد إلا أنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولا يصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة إلى التكرار هنا (قال فمره كمال) إيراد

(١) حيث قال فيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزوم أن تكون الأعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين السكبر وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورات وأخرى من الدورات التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وتناهيها نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم إقطاعها بأن الحاصل من ضعف واحد مراراً غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مراراً غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقاً ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع لاتناهيها المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهى (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ما حقق في محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ما هو المشهور عندهم والتحقيق عندهم أن الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الا واسطة على ما حقق في شرح الاشارات وغيره (ولي الدين)

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لا ينبغي لاهل العلم فالاولى أن يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر أنه أحد لأشريك له في وجوب الوجود لأن جميع صفاته تعالى كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الواحد مستدركا ويقال في الجواب أن أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيده تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم انتهى وأنت خير بأن ما رجحه وجعله أولى أيضاً مما لا ينبغي إيراد في العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لا يخلو غير الواحد) ثبوت الوحدة له تعالى ضروري فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا اندفع ما قبل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضاً لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الي ذكرها وذلك لأن الصفات الآتية وإن كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه انتهى وأنت خير (١٤٣) بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك

لا توقفه على الضرورية والاولى في دفع ما قبل أن يقال ذكر شيء لا ينافي ما عداه ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر ما يناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه ان المشركين) يعني ان مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بان المراد الوحدة في صفة الوجوب آتيان في الآية

حقيق لا يخلو غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافي الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا وفيه ان المشركين لم ينوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في العبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد والا أولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله امكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضاً الى حمله على الوحدة في صفات الاحداث رداً على من اعتقد كون العباد خالقين لانعالمهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمي به لانه مبني على فرض التمانع اولانه يستلزم تمانع الالهي عن الالهية ولا ينبغي أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضاً مشهوراً ووجه الاشارة

الكريمة أيضاً وفيه نظر لان الآية الكريمة في مقام الرد على المشركين وهم لم ينوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود حتي يردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة لا بتكلف بعيد فالاولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بان يقال المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة أقول لانص في كلام القائل ان دفع التوهم في الآية الكريمة أيضاً بما ذكر هنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آت فيها فحينئذ لا يرد عليه ما ذكره (قوله قلت هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعد اثبات وجوب الوجود والتوحيد بعد اثبات واجب الوجود ليس الا هذا القدر الخ (قوله لا يمنع صدق مفهوم الخ) فيه انه لا شك ان ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها تثبت اذا ثبت امكان الصنع لها فالتناسب أن يقال لا يتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لها (قوله الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان بنافي وجوب الوجود كما قيل ولا يذهب عليك أنه لا توقف على الاستلزام بل جواز الصنع وإمكانه منهما كاف في المقصود كما لا ينبغي (قوله فجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهوراً لا يستفاد من العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التمانع المشار اليه لبرهان التمانع مطلقاً ولانه جعل الاشارة

(قوله ما ذكره) أي بقوله يقال أنه يجوز أن يتفقا (قوله مطلقا) أي عند المتكلمين والحكام الخ (ولي الدين)

إليه أيضاً مشهوراً (قوله ما أشار إليه بقوله لا يقال) حيث جعل هذا البرهان دليلاً مطوياً للغلازمة المذكورة في الآية الكريمة (قوله لأنه يتجه عليه ما ذكره) الظاهر أنه أراد بما ذكره ما ذكره الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ من المنوع الثلاثة وفيه أن الشارح قد ادعى أن تلك المنوع تندفع بما ذكره في التقرير فلا وجه لجمعه وجباً لعدم رضائه اللهم إلا أن يقال أراد أنه يتجه أولاً وإن اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ما سيذكره الشارح بقوله واعلم أن قوله تعالى ويؤيده أن الحشي يقول عند ذلك القول هذا إشارة إلى أن جعل الآية إشارة إلى برهان التمانع غير مرضي ولك أن تجعل الإسناد إلى المشهور إشارة إلى أن لهم براهين أخرى غير مشهورة كما أشار إليه في شرح المقاصد (قوله لأن ظاهر النظم لا يطابقه) فإن ظاهره أن التعمد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقاً له (قوله توجيه الآية على خلاف المشهور) فإن الملازمة في هذا التوجيه عادية وفي المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار إليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التمانع المشار إليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره أنه لو أمكن إبطال الخ وجعل الإسناد إلى المشهور تنبيهاً على أنه غير مرضي عنده لما أنه يتجه عليه (١٤٤) ما ذكره وقد عرفت ما فيه ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار إليه

ما أشار إليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونسبها إسناداً إلى المشهور على أنه غير مرضي لأنه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشاراً إليه لأن ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم أن قوله تعالى لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا حجة اقتناعية توجيه الآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية إشارة إلى البرهان وبين جعلها حجة اقتناعية وقوله وتقريره أي تقرير البرهان المشار إليه ولا يرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أو بأن يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم إرادته وقوله لأن كلا منهما أمر ممكن في نفسه إما أن يراد به إمكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من أن السكون ضد الحركة وإما أن يراد به إمكان الوجود لغيره فيصح مطلقاً وأن كان السكون أسراً عدمياً وقوله اذ لا تضاد بين الإرادتين يريد به بين تعلقي الإرادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وخص التضاد بالثاني لأن التعلق مفهوم نبوتي	ما أشار إليه بقوله لا يقال الخ بناء على أن المشهور عندهم ذلك والإسناد إلى المشهور تنبيهاً على أنه غير مرضي لأنه يتجه عليه ما ذكره بقوله لا يقال تقول والضمير في قوله وتقريره راجعاً إلى برهان التمانع في ضمن قوله برهان التمانع المشار إليه بأن يكون ذلك
---	--

التقرير تقريراً له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ (قوله لما عرفت) من أنه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم إرادته) الضمير لأحدهما أي ويريد الآخر عدم إرادة من يريد حركة زيد (١) حركة زيد فإن تلك الإرادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلق الإرادتين) يعني أن الكلام على حذف المضاف لأن الكلام في تعلق الإرادة لاني الإرادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالملزوم عن اللازم فإن عدم التدافع بين الإرادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعنى لا تضاد بين التعلقين اذ لا تضاد بين الإرادتين (قوله فانهما) تعليل للنفي في قوله اذ لا تضاد (قوله لأن التعلق مفهوم نبوتي) يعني أن الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم أن اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه لجواز التناهي بينهما وهذا التوهم يندفع بنفي التناهي بينهما إلا أن التناهي بينهما على تقدير تحققه لا يكون إلا بالتضاد لأن التعلق مفهوم نبوتي فلو تنافى التعلقان يكون التناهي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر وإذا كان التناهي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالتناهي وفيه نظر اذ التناهي بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وإن كانا في محلين مختلفين لا يكون ذلك التناهي تضاداً اصطلاحياً (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفي التضاد حاسماً لمادة الشبهة (كفوى)

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الأول مفعول الفعل والثاني مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجال الذي هو عبارة عما يقال ان احدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولى الدين)

(قوله أي لاتدافع بين تعلقيهما) أي لاتدافع بينهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يتوهم ان اجتماعهما يجوز ان لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوزان بمحصلا في محلين) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز ان لا يكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لا شك انه يجوز ان يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلا يتصور ان يتوهم أحدهما يجوز ان يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحى فحينئذ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يحتاج الى نفيه بل يجوز ان يتوهم انه يجوز ان يكون بينهما تدافع بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتى يتم الدليل سائماً من المنع فنفي التضاد في معرض صحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحينية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لا ينحصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لا يمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولا غبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو ان التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان (١٤٥) بالتضاد لا بالغير من أقسام التقابل

لكون التعلق مفهوماً
نوبياً فلا وجه لصرف
التضاد عن معناه
الاصطلاحي ولا لقوله
المانع من الاجتماع
لا ينحصر في التضاد إذ
المعنى الاصطلاحي

فلونافي التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لاتدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوزان بمحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولاً فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التردد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسياني بما يقال وان التفصيل ليس كالأجل واعلم ان المعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزاً والمعجز عن الممكن لاقتضاء تعاقب ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بقلته

(م - ١٩ حواشي العفايد ثاني) (عمام) وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شق التردد) فيه ان هذا على تقدير نبوته لا يضر الشارح في شئ إذ لا يراحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كلاً لا يخفى فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بانه كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لازم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولاً أعم من أن لا يحصل الامران كلاهما وأن لا يحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معاً وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شئ عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قبل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مراد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا يريد لعدمه لكن لزوم عدمه من نبوت ضده فاذا فرض نبوت الضدين بطل لزوم عدمه فلم يلزم المعجز أصلاً انتهى على انه لو سلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الى لازم الارادة والكلام ههنا في المعجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه نوطشة لدفع منع لزوم المعجز عند التمانع ولا شك انه لا مدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

(١) نعم اذا أجرى إقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم المعجز بأن يقال حركة زبد اذا كانت مراد الواجب ووجدت ارادته فلا تدخل تحت قدرة الغير فلا يكون عجزاً وانه صاناً يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشى الخيالى وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما بنفيه) أى بنفى الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمنع وإشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخلى) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده (قوله بخلاف ما اذا امتنع) أى الممكن الداخلى تحت القدرة لإرادته أى لإرادة ذلك القادر نفسه ضده أى ضد ذلك الممكن وهذا القول ههنا من فضول الكلام لانه لا مدخل له فى اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتتوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه إشارة الى منشأ غلط المانع أو يقال لعله قد اطلع المحشى على أن بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لإرادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب إرادة القادر نفسه الضد فعلى هذا لو تعرض أيضاً لتتوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشى الخيالى لكان أولى وأتم فنأمل (قوله فانها ممكنة الخ) إشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السالكونى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جازي هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أولانه يستلزم المحال أعنى عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعنى (١٤٦) صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً فى نفسه وكل ممكن مقدوره تعالى

على الغير ودفعه مقتضى إرادة الغير اما بنفيه أو نفي إرادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقيق إرادة غيره عدمه ليس عجزاً ونقصاً لانه بإرادة الغير عدمه استحالة مراده فليس بمقدوراً لان الممكن الداخلى تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سعى عجزاً بخلاف ما اذا امتنع لإرادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لا يسي عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والالكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكناً مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتمع التقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المدلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على أن كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شتى التردد فيه العجز أو تخلف المدلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شتى التردد فيه العجز فقط ثم انه يمكن إقامة برهان التمانع باجتماع إرادتهما على حركة زيد فان وجدت إرادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول

فحينئذ اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعنى وجود تلك الصفات ومقتضى الإرادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يحلوا اما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب الثانى للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف

(واحد)

المعلول عن علته التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن

مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لما سبق من الشارح من أن الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثة بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح إشارة الى أن أصل الصحة منحقق بناء على أن أصل الدليلين متحد (١) وانما التباين فى بيان بعض المقدمات وذلك كافى صحة النقض أو انى أنه محتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شتى التردد) الظاهر بل لازم أحد شتى التردد وكذا الكلام فيما سأتى (قوله باجتماع إرادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع بان يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلاً فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع وحينئذ اما أن يحصل الأمران أولا والكل باطل اما الاول فلا اجتماع الضدين وأما الثانى فلعجز أحدهما والجارى فى الصفات هو هذا الدليل بعينه بان يقال لو أمكنت الإرادة واقتضاء الذات لا يمكن بينهما تمنع بان يكون تعلق الإرادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فالما أن يحصل الأمران أولا والكل باطل اما الاول فلا اجتماع التقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف قالدليلان متحدان والتباين ليس الا فى بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزها ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كفاي شرح المقاصد وأما الثاني فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزوم عدم استقلالهما المتأني للالوهية وان وجدت بإرادة كل منهما لزوم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بإرادة أحدهما لزوم عجز الآخر وفي المواقف والمقاصد لزم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله وللقدورية امكان الممكن فتنسب الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحتى عدل عنه الى لزوم العجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر وان أحجب عنه بان أحاط القدرة في اليقين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يتوقف عليها الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان مقتضى العملية ذاتها وللعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا * لكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المستند أعني قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة (٢) السكامة ومناقض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء نعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان الخ وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك (١٤٧) القاعدة بما يكون الغير المقام غير واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا تخصيص خارج عن القوانين العقلية بالسكامة كما هو المصطوفى الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزوم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله الجميع ما سواه لو لم يكن واحداً والافهوا لله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادراً على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً في أن يكون إلهاً للممكنات فتوجب الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلق والاولي وخبر الخبر الصادق المصدق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في إيجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج يتأني الالوهية وفيه بحث لان المتأني لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقاً فلا (قوله فالتعدد مستلزم

بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في إيجادها وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية وللقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالخالفه له ونجوز ضده لاعتن شيء ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لا يوجب امر قطعي خطأ عظيم واجترأ جسم (قوله فتوجب الواجب مما لا يوجب امر قطعي) لا يخفى أن هذا لا ينفع على ما نقوله فان ما نقوله انما يوجب كون برهان التمايز المذكور غير قطعي ولا يلزم منه أن لا يوجب التوحيد أمر قطعي أصلاً وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيد تعالى أدلة عشرة السابغ منها اتملوا تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكها بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترفع الانثنية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهى وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتى يتوهم أن لا يكون قطعياً (قوله يتأني الالوهية) الظاهر يتأني الوجوب الذاتي (قوله احتياجها) أي احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الى موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في إيجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج في الإيجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ما نقوله قبل وقد عرفت ما عرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قيل ان اللازم هو الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في إرادتهم خلاف ما أراد الله تعالى (منه)

(قوله فافادته) أى العاديات والظواهر وافادتها والتأويل في مثله مذكور فذكر (ولى الدين)

لها هو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشى الجبالى بان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال وبعده كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشى إماما قال (السالكوتى) من أنه يرد عليه ان هذا إنما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام ههنا في الدليل العقلى والاجماع من الأدلة الثقلية فلا يجوز الاستعانة منه ههنا فتأمل (قوله هذا إشارة الى أن جمل الخ) هذا مبنى على جمل الإشارة في قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعنى الاتحاد مع ما دل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر أنها بمعنى الإيحاء والتلميح أي المومى اليه بقوله تعالى ووجه الإيحاء هو المشاركة (١٤٨) في النظم والاسلوب كما قال (للبردى وغيره) فلا وجه لجمل قوله واعلم

لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا * أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر يمكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا إشارة الى ان جعل الآية إشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحدا والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله لا اله الا الله * فان قلت لم وجب الأمران * قلت لعلنا ان الرعية تفسد بتدبير المالكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فالتكلمين فيها تجاوز وطراد هذا كلامه * والآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو أنها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لقدست السماء والارض بشؤم الشرك وإنما بقي السموات والارض بركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعالم بوجود الجبل الذي كان أسس فلم جمعنا الحجة انافية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المتأني لليقين على أن العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين إنما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلنا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون (وما كان معه من إله اذا ذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) قال الكشف لذهب كل إله بما خلق لا نفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستدبه ولرايتهم ملك كل واحد منهم متعبرا عن ملك الآخرين ولعلنا بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا بمالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أنرا للتمايز في الممالك وللتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أي وإن لم

ان قوله الخ إشارة الى أن جعل الآية إشارة الى برهان التمانع غير مرضي (قوله وهذا) أي كون الآية الكريمة حجة انافية والملازمة جادة مما أخذه من الكشف فان قول الكشف قلت لعلنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الآية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على ان برهان التمانع مغاير لدلول الآية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لمية وجوب الأمرين وهذا ليس الا ببيان لمية وجوب الأمر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لا يخفى (قوله لو كان في السموات

والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كليهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الارض ذلك لقدست السموات والارض بشؤم شرك أهلها وإنما بقي السموات والارض بركة خلو السموات عن الشرك وإن لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشى القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستتيدة الى العادة لا تكون قطعية ويلزم منه أن لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والايلازم السداد اليقين بالاحكام النظرية انتهى (قوله فافادته) أي لفادة العاديات اليقين فالضير لليقين والمصدر مضاف الى المنفعل والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار اليه صاحب الكشف بقوله لعلنا ان الرعية تفسد بتدبير المالكين الخ (كذبي)

هذا الجواب هو الذي عليه الجمهور

(قوله فلا يرد أن ما سبق
الحج) هذا رد على المحشي
الحجالي حيث ظن ورود
واشتغل بجوابه (قوله وينتج
أيضاً الحج) هذا جواب آخر
عن السؤال بقوله لا يقال
الملازمة الحج (قوله بما مضى)
أي في قوله وإن أريد إمكان
الفساد حيث قال يمكن
إرادة إمكان الفساد
الحج وأنت خير بان هذا
التسكن وما مضى من كلام
المحشي الحجالي في الحاشية
وحاشيته وتقريره أحسن
من هذا فليراجع (قوله
قبل يمكن الحج) قائله المحشي
الحجالي (قوله وقيل الحج)
قائله المحشي الحجالي
(ولى الدين)

(قوله ينتج عليه (١) ما ذكر
بعينه) أي ما ذكر في
ابطال كون الآية حجة
قطعية وفيه نظر فإن
أحد شتى التردد هناك
أن يراد بالفساد الخروج
عن هذا النظام وهنا
عدم التكون بالفعل فكيف
يصح أن يقال ينتج عليه
ما ذكر بعينه على أنه لا يندفع
بما ذكره الأبرار المذكور
كلا يخفى
(كفوي)

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لأنه إن أريد الحج وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون
العدم الطاريء لأن التمانع والتغالب في العادة لا يقضى إلى الانعدام الكلية بل يقضى إلى الاختلاف
فهو المراد في الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشترك لهذا الشق في وجه البطلان
فلذا لم يتعرض له (قوله وإن أريد إمكان الفساد الحج) يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما
الحفظ عنه والاعجز مرید الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن إرادة إمكان الفساد مع الصلاح
لا إمكان إرادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما واللام يكونا إلهين وقوله
فلا دليل على انتفاءه منع لبطلان التالي * فإن قلت المنع طلب الدليل لانتفيه * قلت المقام مقام المنع
فتنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل
إلى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الإمكان وكفي دليلاً على إمكان الفساد أمكنهما (قوله
لا يقال الملازمة قطعية الحج) يمكن له تقرير أن أحدهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما مانع في الصنع
فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما وتانيهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم
يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون إلا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل
القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشتمل على دعوي متنوعة لا يمكن دفع معناها وإن لم يكن المنع مضراً
(قوله على أنه يرد منع الملازمة الحج) حاصل العلل أن هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون الآية
حجة قطعية في غاية السقوط لأنه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر ينتج عليه ما ذكر بعينه
فلا يرد أن ما سبق على العلل منع الملازمة فلا معنى لإيراده بعينه في العلل ولا يحتاج إلى أن يجاب
عنه بأن السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلل جواب مبني على
حملة على أي معنى شئت وينتج أيضاً أنه إذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً فقد
ثبت المطلوب فلا معنى للتوصل بعدم كون أحدهما صانعاً إلى عدم مصنوع ثم التوصل به إلى انتفاء
التعدد ولقد تمكنت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع العلل باختبار الشق الثاني
قبل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لأنه لو تعدد الواجب لم يمكن
العالم والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد
وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع
وفيه نظر لأن انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجباً (قوله فإن قيل مقتضى
كلمة لو الحج) يريد أن نظم الآية ليس استدلالاً حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو اقناعي
فالباحث السابقة بمنزلة عن التحصيل وحينئذ يحصل الجواب أن نظم الآية يحتمل الاستدلال
وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت أنه يمكن حمل الآية على ما ينبغي عن مؤنة تصحيح
الاستدلال وقيل محصل السؤال أن الآية لا تبدل الأعلى انتفاء الآلة في الإزملة الماضية والمطلوب
الانتفاء مطلقاً في الجواب أن الانتفاء في الماضي ثبت الانتفاء مطلقاً إذاً الحادث لا يصلح إلهاً ولا يخفى
عليك أنه انحرف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الاستدلال (قوله فلا يفيد الاستدلال على أن الحج)

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ما اذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهى (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم الذهني وهو ممنوع هنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشييع على (١) صاحب العدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة إليه لان وجوب الوجز يستلزم القدم كذا قال الباقر في قنامل (٢) ولك أن تقول قائمة التنبيه الاعتذار لتترك المصنف الاستدلال على القدم { ١٥٠ } (قوله على أنك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تعني

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالأصل الكثير الراجح فجعل استعمال لوفي الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضميات لا وثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا لواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفي قائمة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على أنك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خيراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالتقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً يدل على قوله والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده حادثاً من غير ضرورة يريده به والتالي باطل والا لم يكن محدثاً لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثاً لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قيل

عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القدم وسيصرح بأنه لا يعلم منه ذلك وان لم يزم في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً) بقوله تصريح الخ فيه انه يبقى حينئذ قوله تصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحاً اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القديم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحاً في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بأنه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الانجاء بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين) قال

في حاشيته على شرح النسبة وقد يكون ظن الترادف ناشئاً من اشتراك اللفظ لانه لما جعل المرادف قسماً للمباين ظن والمعنى المشتهر للمباين المفارق في الذات مطلقاً توهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات وحينئذ ظن الترادف بالتساويين والاعم والاخص مطابقتاً ومن وجه على السواء وليس ظن الترادف بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقاً كما انه أضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فيين كلاميه في كتابيه تنافد اللهم الا ان يقال ما ذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره ههنا مبني على ما هو رأي غيره كالسيد السند فتدبر

(١) قيل بل أراد التشييع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب العدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيذاً للمسئلة وتحريزاً عن الغفلة اذ لا وثوق بالضميات (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجهم عن عدم الاستقامة لكن فيها ذكره من قول البصرة دليلاً عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً متقارباً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب البصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علته الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الآن ينزل من القول بان المحجوج هو الحدوث الى القول بان المحجوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله نصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التليس خوفاً من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو شئت أنه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يحجب عنه بنعم ويظهر أمر التليس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جمل وجوده واجباً نوهم ان اقتضاء العلم مثلاً يقتضي كون العلم واجباً وقرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده بوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم بوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلو على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعتراض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعتراض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بجواز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على الحشبي الحياي (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه انه ان أراد أن صاحب البصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين بأباه بيانه المفهومين المتقاربين وان أراد انه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لا ينافي غرض القائل وهو الحشبي الحياي (قوله واستقلاله به) أي استدلاله بموصوفه باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فإنه مناف للتوحيد الذي هو أصل الإيمان بخلاف القول بإمكان الصفات لأنه ليس في تلك الصعوبة لأنه لا يتنافى إلا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الإيمان فلا صعوبة فيه إلا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه إلى القول بالوجوب لذاته كالتجاء من السحاب إلى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى أن الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فإن زعموا أنبأ بهذا المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم أن المستحيل تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب بآليات ذات واجبة وصفات واجبة قياساً على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الخي القادر العليم السميع البصير الثاني) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الأسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها آليات مبادي هذه الأسماء فيها بعد ولم يكنف به لأن الدليل على ثبوت الصفات إطلاق هذه الأسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداية أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الخي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عدد الصفات على طبق آليات الصفات في كتب الفقه حيث آخر فيها آليات الحياة عن آلياتها ما لداعي أن الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة أن من يكون عالماً قادراً يكون حياً لأن العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لأن تعريف مبادئها فيما بعد يعني عن تعريفها لم يعكس مع أن تقدم ذكرها يدعو إليه لأن تعريفها لا يعني عن تعريف مبادئها لأن تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه إذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئيهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لأن بديهته العقل جازمة الخ) توقفت في شهادة العقل بنبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بأن الأفعال المتفنة المتعلقة بالبصرات واجبة الادعية وأظهار الأفعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكنف به) أي بآليات المبادئ (قوله لداعي أن الدليل) متعلق بقوله آخر فيها (قوله لضرورة أن من يكون الخ) تعليل لقوله أن الدليل (قوله لأن العلم الخ) تعليل لقوله وقدم الخي (قوله ولم يعرف) أي لم يعرف الشارح

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا إشارة إلى ما ذكره من قوله وأنما الكلام في التناوي بحسب الصدق إلى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بإمكان الصفات يتنافى قولهم بأن كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فإن بعضهم على أن القديم أعم فهنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قرره كالقوله فإن القول بتعدد الواجب الخ يعني أن قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وإن قلنا بإمكان الصفات فلذا صار صعباً اللهم إلا أن يقال إن صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لأن ذات الصفات هي ذات الموصوف فالله تعالى واجبة لذاتها المقضية لها وهذا لا يتنافى التوحيد كما زعمه الشارح لأنه ليس قولاً بوجوب الذات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير متفككة عنها ولا محذورة به بارتق وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كل الدين (منه)

(قوله)

(قوله ومنع بان الهواء) أي ومنع عدم جواز خلو الشيء عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لو لم يجز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعشى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لهما وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزّه عن النقائص كلها والعدمة في إثباته الاجماع فليعمل عليه في هذه المسئلة ابتداءً هكذا في المواقف وقال الشارح في شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه مهيماً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراهنه عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الصمم والعشى ضدان لهما وأن من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها أو عن أضدادها لكن لا بد من بيان ان الحياة في الغائب أيضاً تقتضي صحة السمع والبصر والاضح في بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا يخفى في ان المتصف بهذه الصفات أكمل من لا يتصف بها فلولا يتصف الباري تعالى بهالزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعاً ثم قال وأما الاعتراض بأنه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المنتهية حجة الى الادلة السمعية ولا يخفى في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حياً سمعياً بصيراً فأى حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يرى حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التحكك به ويسائر الادلة السمعية لكون ازال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حياً سمعياً بصيراً انتهى (قوله بأنه تأبّد بالسمع) قال الشارح في شرح المقاصد والقرض من تكبر وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها (١٥٣) الاطمئنان ببعض الوجوه دون

البعض أو باجماع الكل أو عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جعل التوحيد الخ) ولا يرد عليه أيضاً وأورده

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لو لم يجز خلو الشيء عن الاضداد * ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضاً قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بأنه تأبّد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد بما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم يشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من إلهي لانا نقول ثبت المعجزة انه من الله وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيراً ما كان نبوت

(م - ٢٠ حواشي العقائد ثانياً) (عصام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهانه على الرسالة لما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين نبوت النبي والعلم بقبولته انتهى ولما ذكره سعدى جلبي عند قوله تعالى قل انما بوحى الي انما إلهكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعتبار جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهى (١) لانهما يتدفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالى اذ لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولو جوز تعدده لجوز امكانه بناء على ما قالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لا تتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً بنبوت النبوة كما أشار اليه الشارح في سمعيات شرح المقاصد حيث قال لا يخفى في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى في شيء منها كما لا يخفى على من تدبر (كقبوي)

(١) قوله لانهما يتدفعان بان يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضاً مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المتنافي للوجوب كما لا يخفى وأيضاً بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فمن قال هذا الخ) هذارد على المحتش الخيالي (قوله الآن يقال الخ) ويمكن أن يقال ان المراد (١) بالزمان الثاني غير الاول فيشمل الثالث مثلاً كما قالوا في المعقول الثاني انه غير المعقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلاً (ولي الدين) (١٥٤)

(قوله ونظائره) عطف على قوله انه ليس بعرض (قوله من وجوب الموجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لان قيام العرض بالشيء الخ (قوله ان هذا الدليل) أي الدليل على ان العرض ليس باقياً وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياماً محالاً كما لا يخفى (قوله على أن القيام) أي قيام الشيء بالشيء (قوله التبعية في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام العرض بالشيء معناه أن يحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام العرض الخ فإنه صريح في أن قيام الشيء بالشيء معناه التبعية في التحيز (قوله انه زائد عليه في الوجود) فيه انه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان نبوت شرع نينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما شبه على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتفت اليه هذا اعتماداً على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقاً بعيداً مع ان هناك طرقاً أقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلاً عن أن يكون تابعاً فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجباً تعدد الواجب لذاته وان كان حادثاً يكون أولى بالحدوث والاختفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالاعراض وكأنه احتجج الى نفي كونه عرضاً لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عمرضته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جملة العالم فلم يصح محذوماً للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقياً فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقياً انه لو كان باقياً لكان البقاء قائماً به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا يتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه في الوجود لافي مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على الشرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحوادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يقتل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكتفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الآن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

لوجوده بل المراد ارمادى عليه البقاء زائد على ماضى عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ماضى عليه البقاء أمراً موجوداً أو أمراً اعتبارياً كالوجود فلا يخار على القائل وهو المحتش الخيالي (كنفوي)

(٢) هذا غلط ناشئ من عدم فهم المقام فان الكلام في انه لا يكتفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني لانه ليس البقاء مقصوراً على الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيهه الثاني دون الاول (منه)

(قوله وبهذا صرف الخ) هذا رد على المحكي الخيالي (ولي الدين)

(قوله غير مطرد في أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قوطم كليا وجد الحد وجد المحدود وبالأطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى غير مطرد غير واقع في محزه والصواب غير منعكس اللهم إلا أن يقال أريد بالأطراد ههنا المعنى اللغوي وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن في حاشيته على الخيالي) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في شرحه للعقائد العنصرية ومنهم من تستر باللكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيائها وهكذا ينبغي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا يبقى إلا اسم الجسم وهو لا

لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية انتهى (قوله أن كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لسكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكم (قوله وهو بعيد) إذ لا وجه لإيراد مذهب الحكم في كتاب معول على مذهب المتكلم مع ترك مذهب (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ما هو الأعم من اصطلاح المتكلم والحكم (قوله فتأمل) وسيجي تأويله

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالتمتع كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهية العقل وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت أن من قال يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد بدع بأن التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه وقوله نعم تمكهم يريد تمك الحكماء ولا يخفى أن المتبادر تمك المتكلمين فالأولى تمك الحكماء وقوله إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولأن السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال إلى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم إلا في التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقبل من لحم ودم وقبل هو نور يتلأأ كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا) أن كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وأن كان على مذهب الحكم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجالا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على أنه لا يصح مجالا لهذا التفصيل لأنه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فإن وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بأن المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والألزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال أنه لا يصح أن يكون جزءاً لا يجزأ والا سكان في غاية الحفارة برده أن الصغر إنما يوجب الحفارة لأن آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم

عند قول المصنف ولا يجري عليه زمان ولعل الأمر بالتأمل إشارة إلى ذلك (قوله لا يكون جزء جسم) وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أي مع ذلك الإراد على الدليل الثاني يرد عليه أن نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لا بد له من دليل إذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج إلى بيان مقدمتين أحدهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لا يمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم إذ الدليل المذكور يتوقف على تينك المقدمتين كاللاخفي (قوله ويمكن البيان) أي بيان الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه شيء من الأمورين المذكورين بأن يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزءاً له بالفعل أو لا فيجئ بذم الدليل وأن كان جوهر لا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل ما يصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحداً مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله أن لا يكون من قيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع القيد الذي هو الممكن لا يلزم أن يكون الجوهر
 ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود مباينة أو مخالفة الى انقسام والظاهر منه عدم وضع القيد موضع
 القيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لا يوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) اعمل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل
 يلزم تكون كلمة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لا جمل المقعولة واذا كان المعنى المذكور مفعول يلزم يكون فاعله الضمير
 الراجع الى كلمة ما التي هي عبارة عن المعنى حينئذ حينئذ لا يحتاج الى التقدير حينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولى الدين)
 (قوله يعني ان المنع) عن كون (١٥٦) الواجب تعالى جوهرأ (قوله فانه معنيين) حمل كلام الشارح على ان

للجوهر عند الفلاسفة
 معنيين أحدهما للموجود
 لافي الموجود أعم من أن
 يكون ذلك الموجود ممكناً
 أو واجباً وسواء كان
 الوجود زائداً أولاً
 وثانيها الماهية الممكنة
 التي اذا وجدت كانت
 لافي موضوع وجعل
 قوله لكنهم جعلوه الخ
 استدلالاً على هذا المعنى
 الثاني وأنت خبير بأن
 هذا التوجيه بمراحله عن
 عبارة الشارح بل معنى
 كلامه أن للجوهر عندهم
 معنى واحداً وهو الماهية
 الممكنة الخ الا أنهم قد
 يعبرون عن هذا المعنى
 بالموجود الذي لافي موضوع
 ومرادهم الماهية الممكنة
 الخ بقريته أنهم جعلوه من أقسام الممكن وبدل على هذا المعنى
 ما ذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته
 فهو الواجب والاقالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافراض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف
 الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي
 موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لافي موضوع) هذا هو المعنى الذي لا منع باعتباره
 عن كون الواجب تعالى جوهرأ عندهم (كفوئى)

(وجوه)

الخ بقريته أنهم جعلوه من أقسام الممكن وبدل على هذا المعنى
 ما ذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته
 فهو الواجب والاقالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافراض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف
 الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي
 موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لافي موضوع) هذا هو المعنى الذي لا منع باعتباره
 عن كون الواجب تعالى جوهرأ عندهم (كفوئى)

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أي المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعه للذات الشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بعدم أو بالغير ولا شك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلاحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوي) أي وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا نسلم التساوي بينهما وبين الله فانها أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلاً (١٥٧) (قوله وان اكنى بمجرد

وجود * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فيها أعم من الله تعالى وان اكنى بمجرد التصديق حتى يكون الأعم مرادفاً للأخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفاً لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة نبوت اللازم والتبوت لا يكتفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في نبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذي صورة الخ) تفسير المصور بذي صورة يشعر بأنه جملة صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه أنها لم تعرف في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على أنه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز أن يجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل ايها فتفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان نبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على نبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله نحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله نحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبل العذر أشد من الجرم * بقي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح وقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للباطن (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل النفي والنشر

الشرعي بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشيء موها للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أي لو كان مجرد النبوت كافياً في الاطلاق لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ما ذكر من الترادف والزوم (قوله يشعر بأنه جملة صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الى أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله قلنا قد تحيى لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أي صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح لازجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا بيان في ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبا عند قوله تعالى من المعصرات ماء نجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوي المعصرات الرياح ذوات الاعاصر يعني ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ريج شير سحابا ذا رعد و برق (كنوى)

(قوله مراد من قال الخ) قائله الخشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله يؤول الى واحد) فان (١٥٨) هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار بمعنى انه يكون

مما صدق عليه هذه الثلاثة
أمراً واحداً (قوله هذه
الامور) مفعول ايها
(قوله وقد يحمل البعض
على الانقسام العقلي
والوهمي) قال اللاري في
خواتمه على شرح الهداية
في الحكمة العقل اذا حلل
امتداداً معيناً بمجموعة الوهم
الى اجزاء معينة يسمى
هذا قسمة وهمية واذا
حكم بان هذا الامتداد
وكل جزء من اجزائه
يقبل التحليل على هذا
الوجه كان تقسماً فرضياً
عقلياً انتهى (قوله وبالتجزى
كونه ذا اجزاء) لا وجه
في التفرقة بينهما بل المناسب
حينئذ ان يراد بالتجزى
أيضاً الكون مضافاً اليه
للجزء (قوله نفي اضافة
البعض اليه) أى نفي ضم
البعض اليه ونفي ضم الجزء
اليه (قوله بقرينة قوله الخ)
حاصل كلامه ان قوله لان
معنى قولنا الخ تعليل لتفسير
المائة بالمائة أى انما
قبرناها بها لان معنى
قولنا الخ وقوله والمائة
توجب الخ دليل على نفي
الوصف بالمائة ومربط

المرتب (قوله ولا تبعض الخ) نفي التبعض والتجزى والتركيب يؤول الى واحد وكان الداعي الى
نفي التبعض والتجزى والتركيب ايها اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور
وقد يحمل البعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من
قال يعتبر في التجزى الانحلال الى مائة التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافاً
اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة
البعض اليه ونفي التجزى نفي اضافة الجزء وبالتجزى نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلاً
وكما انه تعالى ليس مركباً من الامور ليس مركباً مع امر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى
تقديم قوله فانه اجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال
عليها ولنفي التامى بعد كونه محدوداً ومحدوداً يستغني عنه (قوله (١) أي بالمائة) يعني المراد
بالمائة المائة بل معنى قولنا ما هو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالاً
عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية
الا ان يقال اراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى
قولنا الخ بيان لمعلاقة قصد المائة بالمائة فلا يرتبط به قوله والمائة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة لانه لبيان نفي المائة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف
بالمائة لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المائة فالواضح لان المائة ولا يرد ان مجانسة الواجب
لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب
تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التبرير عرفت ان قوله
التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يمدى
بمن بل التميز فلا نهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على انه لا يثبت عنه بما لانه إما
(١) قوله أي بالمائة الخ قيل المعنى في الماهية هو الجنس اللغوي وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم
التركيب وذلك بناء على ان ما هو في اللغة سؤال عن الجنس اللغوي أقول المعنى في الماهية وجواب
ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجرداً للقدم
قال التركيب لا يلزم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشيء بأنه هو مجاب عن السؤال بما هو ولا
خفاء ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل في البصرة على ان
الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ما هذا الشيء أي من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون
ما سؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب
ما هو وقال أيضاً الجنس هو للقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أي شيء هو أي من
أي جنس هو ثم قل عن الشيخ أبي منصور المساربي أن غنيت بقولك ما هو اسمه تعالى
فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقرب
منه ما في شرح التمهيد منه

بقول المستف ولا يوصف بالمائة (قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لا يرد وفيه ان الظاهر ان يكون المعنى (للسؤال)
والمجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبني على ذلك كما لا يخفى (كفى)

(قوله والتمسك الخ) رد
على الحثي الخبالي (قوله
ومن قال الخ) هذا رد
على الحثي الخبالي
(ولي الدين)

(قوله ردا على الجسمة)
ويحتمل أن يكون ذكره
لأنه كيد في نفي كونه تعالى
في مكان كما في نحو رأيت
بعين وسنت بأذني (قوله
متوهم أو متحقق) الظاهر
أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني
ويحتمل أن يكون صفة
لكليهما على طريق التنازع
كما قال (القريني) فالمعنى
نفوذ بعد متوهم أو متحقق
في بعد آخر كذلك (قوله
بمعنى محاسة السطحين)
لا ينبغي أن هذا المعنى
للفؤذ بعد غاية البعد
(قوله والنفوذ) مبتدأ خبره
قوله بهذا المعنى (قوله
فلا يصح تعريف واحد
له) هذا السلب مع
ما ذكره في تحقيق المقام
أحدهما يكذب الآخر
كما لا ينبغي على ذوي الأفهام

(١) ولذلك عرف غير
الموهم وأحال تعريف
الموهم على المقايضة (منه)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي
وإن قيل بها في حقه تعالى على ملك المتكلمين لسن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأني السؤال
عنه بما والتمسك يكون ماهو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكي لا يتناسب أدب المقام لأنه ليس جنساً
يستدعي فصلاً وأيضاً لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضاً فقال
يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه وإثبات بطلان التركيب العقلي لا يسمعه المقام (قوله ولا بالكيفية)
في شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة
كالطعم واللون والرائحة والالام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الخفة
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب الثنائي للوجوب الذاتي وأما
اللاذات العتبية ففناها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلا وجه لتخصيص المتي الكيفية بالسلب ولا وجه
لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابيع المزاج والتركيب إلا أن يدعى أن اللذة أيضاً من توابيع
المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) إنما ذكر قوله في مكان مع أنه يعني عنه ذكر التمكن
أذ التمكن لا يكون إلا في مكان نصريحاً بعموم النفي رداً على الجسمة النافين عنه كل مكان سوى
المكان العلوي أو نفياً لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فإن نفيه كفر (قوله لأن التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق بسمونه المكان) قدم المتوهم لأنه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جعله بصفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لأن النفوذ منقسم إلى
الموهم والحق كالبعد وقوله بسمونه المكان إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن * وهنا
يحتاجان * أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون التمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن التمكن هو ما قام
به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث يتفوذ بعده في بعد آخر وهو بعيد
من العبارة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم * وثانيهما أن
التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لا محالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث
يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لا نفوذ فيه مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء
الجامعين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهم كما هو
عند المتكلمين مع أنه ليس يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد الحقيق عند القائلين بوجود
الخلاء مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح *
وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للحدوي المماس
بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى محاسة السطحين بتمامهما وأما البعد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ التمكن فيه باعتبار ملاقاته جميع أبعاده لا بعباد ذلك البعد المجرد وذلك
بالتداخل وإما البعد الموهم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس يتمكن معني واحد بل معان بحسب
معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فإنه الامتداد عند الكل إنما الخلاف في
وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداده نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

وتنوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها فتأمل (١)
ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود
لا يمكن جعله شاملاً للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوماً * أعلم
أن المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط
به حتى لو منع جسم صغير جسماً كبيراً عن النزول كان مكاناً له وعلى هذا جاز أن يكون المكان ناقصاً
من الممكن بخلاف المكان بالنفاسير السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي الممكن
ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا التمكن أخص من التحيز) قلوني التحيز
لكن أنفع وقوله لأن الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان وليس كذلك لأن
الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجهلوا الجوهر الفرد متمكناً بل
متحيزاً لم نجده إلا في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم
قدم الحيز (٢)) هذا الهم على تقدير كون الحيز فراغاً موهوماً أو لا قدم لما لا وجود له وكونه محلاً
للحوادث باعتبار كونه محلاً للتحيز الحوادث وإنما جعل التحيز حوادثاً لأنه إذا كان الأثر متحيزاً
والحيز حادثاً يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلاً
للتحيزات (قوله وأيضاً إيماناً يساوي الحيز الخ) قيل هذا التردد لا يظهر البطلان على جميع التقادير
والأفلا بنصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب * ثم إن هذا الدليل مبني على
تناهي الأبعاد والأجزاء أن يساوي الحيز الغير المتناهي * نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص الممكن عنه ولا يلزم تناهيه لأن غير المتناهي يجوز أن
يكون ناقصاً من غير المتناهي إنما المستنع نقصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي
أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولاً فالمتناهي على التناهي تقدير الدليل لا الدليل
وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الأبعاد يلزم التناهي على تقدير
الزيادة أيضاً ثم جريان التردد في الجوهر الفرد محل نظر إذا لمساواة الزيادة والنقصان من خواص
الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي
المكان والجهة معاً أشار إلى نكته ترك الجهة وهي أن نفي المكان يستلزم وفيه بحث لأن نفي المكان
إنما يستلزمه لو كان الجهة حد للمكان أو نفسه أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه

(قوله قبل هذا التردد الخ)
قائله المحشي الحياي
(ولي الدين)

(قوله والأجزاء أن يساوي
الحيز الخ) فلا يصح قوله
فيكون متناهياً بالنسبة إلى
التساوي (قوله يلزم
التناهي على تقدير الزيادة)
فلا يصح القصر على لزوم
التجزي على تقدير الزيادة
فهذا إشارة إلى المعارضة
على قول القائل ثم إن هذا
الدليل مبني على التناهي
يعني أن لكم دليلاً على
ابتناءه عليه ولنا دليلاً
على عدم ابتناءه عليه
(كفوي)

(١) وجه التأمل الإشارة إلى أنه يمكن إتمام الاستدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط
عن الاعتبار كل النقوط لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذاهب ثلاثة أخرى الخ
(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على أن الحيز وجود لا متوهم أقول هذا هو
اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويمنعه عن
النزول هنا كالأرض وهي المراد هنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان
أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر أن المقصود من نفي المكان والحيز
تقرير مذهب هؤلاء

(قوله وقد يقال وجه الضعف الخ) قائله الحثي الخيالي (ولي الدين)

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه انه لا يتصور الاتفاق في المسئلة الا بعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف في معنى الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهما * اللهم الآن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يتعلق عليه الزمان لكنه لا يتم الاستدلال بقوله لان الزمان عندنا وعند الفلاسفة قائل (١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت الى تعلقه بقضاء بعده لفظا ومعنى (قوله والواجب في كل معنى) بغير معنى الآخر فهو على الاول بمعنى ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعنى الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الاول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطف على حق التنزيه أو بالجر عطف على التنزيه والاول (١٦٢) أولى كما لا يخفى (قوله المباعدة فيه) أي في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك

لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه فهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية الا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال إحدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعاني الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل يخالف لقواعد النحو اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معنى ما ذهبوا اليه ان الواجب

الملك الاعظم * واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل أراد ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة * ولك أن تقول ليس للزمان الامعنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق الواجب في كل معنى وحق التنزيه أو واجبه المباعدة فيه * والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالخلقوات وشبهوه بالحداثات * والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف * وأما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على أن أحدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الأبلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الأبلغ من كل وجه اذ لا وجه له * والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والتجزئي والحدود والمتناهي * وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا ينطقن للضنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقربته قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوي * ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه بمنوع * ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا يمنع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انصفت الاجزاء بصفات الكمال أو لا * على ان عدم انصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع انصافه بصفات الكمال * وقد يقال وجهه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضاً يشعر بأنه دليل مستقل لباب

لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه فهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية الا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال إحدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعاني الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل يخالف لقواعد النحو اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معنى ما ذهبوا اليه ان الواجب

تعالى ليس بعرض أي ليس ما يمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس مباح وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو اما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أي دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ما يتركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه انه ان أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار بمنوع بل كونه دليلا مستقلا للتنزيه عن التركيب أولى بالاشعار وان أراد أنه يشعر بأنه

(١) وجه التأمل اشارة الى انه يمكن انعام استدلال بان يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خير بأن اشعاره بأنه دليل آخر للتنزيه عن التركيب أولى من اشعاره بما ذكر (منه)

التزيه وليس كذلك فإنه لا يفيد إلا التزيه من التحور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص إذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خراط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات * وأما منع كونه حادثاً بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم * وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على نبوتها لا بقية عن مخصص * وكون الاضداد من صفات النقص لا يقتصر على انتفاء الدلالة على نبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عند علم ان قوله لا دلالة على نبوتها لها معناه لا دلالة على نبوتها للمحدثات * وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والابق لا لا خبر * وقوله لانه تمسكت ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ * واستلزام ضعفها لعدم الابتاء عليها بين * لكن لا بدخل في عدم الابتاء لانهما عقائد الطالين وتوسيعها بحال الطاعنين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر في الجهة فليس احتجاج المخالف في التزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة * على ان التزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور * وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر تماساً له أو منفصلاً عنه) أي بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم لا ينفي الماسة حتى يثبت كونه متصلاً الا أن يراد بالماسة الماسة بالكلية لكن انتفاءها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في نبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلاً للعالم يريد به ولا محلاً لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والحالية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلاً بشئ من العالم وقوله فيكون جسماً أو جزء جسم يحج عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في وقعه وأيضاً جزء الجسم لا يجب أن يكون جسماً حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متاهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر أو منفصلاً وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متعيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلاً العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبه شئ أي لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتعبد نفي المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي المماثلة افاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية افاد نفي المشاركة في الكيف وباب التزيه وان كان لا يحتاج فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمناً لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهراً مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

صورته (وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فتؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

ذاته تعالى مماثلة لسائر الدواب في الحقيقة لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتمييز عنه بالتعين ضرورة الانبئية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشئين بحيث يسد أحدهما سد الآخر أي يصلح كل ما يصلح له الآخر ومما أورد عليه أنه يقتضى رفع الانبئية فلا يمكن المماثلة بين شئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما سد الآخر سد أحدهما سد الآخر في الصفات النسبية وهي مالا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحادث والتجزئ فعلي هذا ينبغي أن لا يستدل على نقي المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات لأن العلم والقدرة ليسا من الصفات النسبية لانا نحتاج في الوصف بهما إلى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الإراد بأن المراد بسد أحدهما سد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية أن العلم منا موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في وجوده وقد أشار إلى طرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقد بما واجب الوجود ذهاب إلى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلاً فلا يعتد بما يشعر به من أن للمماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى يتأني ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده أن بين كلاميه تنافياً والتوفيق بما سأتى ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية إذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضاً دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك الظاهر لأن الظاهر المخالفة والموافقة هو المال والظاهر أن المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحمل فيها بين البداية والبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً * وقوله والا أي وإن لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشئين الخ فلا يرد أنه ينبغي تهديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ فلنا بأنه من صحة قوله لأن مراد الاشعرية من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النسبية أيضاً بتدفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فعنى قوله لأن الجهل بالبعض أو المعجز عن البعض نقص أنه نقص في علمه وقدرته * ولك أن تجمله تنزيهاً له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والمعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن والا فالمتع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لأن دائر العالم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الانقسام الثلاثة ولا يخفى أنه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدوراً إذ يتبع فعل المختار بدون العلم * فما قيل برد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يتبع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصاً كما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله المحشى الخيالي (قوله
فما قيل الخ) هذا رد على
المحشى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله في الصفات النسبية)
أي في جميعها كما يقتضيه
السباق وقد صرح به في
شرح المواقف قال حسن
جلي في حاشيته على شرح
المواقف قبل نبوت التماثل
على هذا التقدير يتوقف
على تحقق الاشتراك في
جميع صفات النفس ومن
جملتها التماثل على ما صرح
به في موضعه فيتوقف
التماثل على نفسه وأجيب
تارة بتخصيص الصفات
بغير التماثل وأخري بأن
التماثل يتوقف على التماثل
لا باعتبار أنه تماثل بل
باعتبار أنه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان
ويندفع الدور انتهى (قوله
إلى تعقل أمر زائد) قال
حسن جلي في حاشيته على
شرح المواقف قبل أي غير
هذه الصفات وقبل الكلام
مبني على أن الوصف عين
الماهية وهو الأظهر انتهى

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني (١٦٥) في شرح المضديه وابن خواجه في

الهافت وغيرهم وبدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال ولا يعزب عن علمه تعالى متقبال ذرة لكن كفر الامام الغزالي في التفات الحكماء في هذه المسئلة وتبعه الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم وأما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلا (قوله لان الزائد الخ) وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المقابر فيثبت تسقيم الاولوية (ولي الدين)

(قوله لكائنات حادثة) لا مر من الشارح من ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة (قوله لا الخلق وكونه) أي كون مقدور الله (قوله قدم المسند للتخصيص) أي الحصري

أن العجز عن المتع ليس بنقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج تمكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسوع ولا عن بصره مبصر وكأنه لم يتعرض له لانه لا يخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانه لا يعبأ بهم ومخالفة للفلاسفة في القدرة مطلقا لاني اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكمة ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يتألم بفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين * وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم بالجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق * والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها * وانما أنكروا الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفة أو عيب وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فثبت على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مخصصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات * وثبت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بنبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له * والتشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه * ولا يبنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على انساب الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون أيضا وكأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من انه تعالى عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بنبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم "الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من انه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وسنذكر زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كان ولا يخفى فساد ذلك ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله فثبت على انه الخ) أي انه يكون الصفات القديمة مخصصة به تعالى على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله لا يشارك) فاعل لا يشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمحشي الحفيد لكنه في غاية من البعد قطعاً أصلاً وفرعاً (قوله مغاير لمفهوم الواجب) أي لمفهوم اسم الله (كفوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخبائي وأنت خير بان هذا إنما يتدفع بما ذكره لو كان ماذ كره من قياس الغائب على الشاهد دليلاً قطعياً وإيس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخبائي * وأنت خير بان ماذ كره من قياس الغائب على الشاهد (١٦٦) لا يدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الايراد

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم تفريع على نبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا إنما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وهذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصي فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات نحرزاً عن نبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثره من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم وما لا يشبهه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالمًا وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا نبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والتقدير وازافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتفنية الخ) لان اتمان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قدماً فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي ساء المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتاً كان اللازم كونه حياً قادراً عالماً صانعاً معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات علماً كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير صيرورة واقلاب وهذا هو العينية للمستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازماً للآخر فيلزم كون العلم حياً لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة بالنسويين الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح للمواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن

من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الأبهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان بين الدولة محمود سبكتكين وأبى بكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويح فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام * ان الذين أراهم لم يؤمنوا * محمد بن كرام غير كرام * انتهى فعلى هذا خلاوجه لقول المحشي (١) (ولى الدين)

(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية (١) فيه ان الشعر المذكور ليس نصافياً ذكره الأبهري والرواية بانه في ترويح أصول الكرامية بما لا يعتد به لجواز

أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على انه لا منافاة بين ترويح أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويح في ضمن القصص المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصص من الشاعر عدم جواز اضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضاً لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في لهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

المدقق وأرجو الخ ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن بكرام كشداد (١) أما الكرامية القائل بأن معبوده مستقر على العرش وأنه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للإبهري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا قبل الخ) هذا رد للمحشي الحياي (قوله أو لا قبل الخ) قائله المحشي الحياي (ولي الدين)

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الاول (قوله يرد زعمهم) أي زعم (١٦٧) بعضهم كما سيحي من الشارح

الكرام لي آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من وجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية بتقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضاً وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى * نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل * وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يثنائي لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخرى اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا ينبغي ان الاول ان يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قبل لان الجواب انما في العبارة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضاً اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصاراً على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضاً كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضاً كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كما المذكور فلا يكون أيضاً اقتصاراً بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاجتهالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب شار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله

الصريح وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنتبه أصلاً كما لا ينبغي (قوله ولذا ذكر قوله لا هو) قال الفزويني وقد يقال ان نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يليق ان يحمل مشكلة الفن فالاولى ان يجعل قوله وهي لا هو ولا غيره جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفي العينية ونفي التغيرية مدخل في الجواب بان يقال لا تمسكت المعتزلة بانه يلزمكم أحد الأمرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتهم لزومه علينا من الحالات المذكورة أجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كفوى) (١) كذا بالأصل فليحذر

(قوله أما على ما ذكره) أي الشارح (قوله وقيل بكفره الخ) قائله المحشي الخبالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخبالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا (١٦٨) رد على المحشي الخبالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخبالي (قوله

ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعبودية والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة بأن في آيات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا لتخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يتدفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف أما على ما ذكره فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء (قوله والنصاري وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزوم كفره علما به فلا يجزئ عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا ما لم يلتزموا فعلم أن كفرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة لا حاجة الى الجواب بأن آية كفرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الكفار على الالتزام ولا يخفى انه كما لم يلزم النصاري ذوات قديمة لزوم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الأصل قالت النصاري انه تعالى جوهر بمنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكانهم سموها الامور الثلاثة أصولا لانها صفات بناط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الألوهية وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع ان الذات رابعة لان الذات ما لم تؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الألوهية وبهذا ظهر أن ما قيل انه مبطل من النصاري الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلزم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال أقنوم العلم لان أقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجوز الانتقال على الآخرين حتي ثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجوز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بجوز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثير على التغاير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى في لزوم تكثير الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثير القدماء على التغاير وإنما يقدح فيه منع توقف تكثير القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان منع توقف التعدد والتكثير على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصاري لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس الاشكال مبني على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لم يلزم النصاري تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والائينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع

ويمكن دفعه) أي دفع النظر الذي أورده القائل المتقدم (ولي الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خير بان دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالعبودية إنما هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له في الجواب عما تمسكت به المعتزلة أصلا فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمن كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهم الا أن يقال يفهم ذلك المنع من قوله ولكن لم يلزمهم ذلك بناء على انه لا تكفير يلزم الكفر كما يشعر بذلك قوله لانه يلزم الكفر لا يكفر قدبر (قوله فلا يجزئ) فربيع على قوله ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجة الى الجواب الخ) المحجب هو المحشي الخبالي حيث قال قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة

منع

شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بأله وذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحكم على المشتق

يدل على علة المأخذ فان احصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وإنما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضاً على الظاهر مع أن دفعه ظاهر ومع كونه كلاماً على السند (قوله أو بأنه جعل الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ماذ كره) خبر الكون (ولي الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن نجاة الدين ما لب قول الشارح ولقائل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للتغايرة (١٦٩) بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة

للتقيض الخ وأما ثانياً فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكرار على التغاير لكان موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه * أولاً بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزءاً من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فله شدة مثلاً مركبة من وحدات متكررة لا من خستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاماً على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليباً أو بناءً على مذهب من جعل العدد ما يقع في العدد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأية لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله قالوا في الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكرار على التغاير (قوله وان لا يجزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الأولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الأولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عندها ولا غيرها لا يحمل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذ كره بكاد لا تساعد عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ماذ كره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الاستعفاء في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الإيجاب الذي يدعي كونه فاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله واصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه

(م - ٢٢ حواشي العفائد ثانياً) (عصام) ظاهر ومع كونه كلاماً على السند (قوله أو بأنه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (البحر آباي) ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هذا القول أيضاً فان للخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقاً مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كفوي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش الخيالي وإنما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار إليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة إنما تدفع لو كان القول بحدوث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذي زاده هو المحشي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدماء فانهم يجوزون تكرار القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التائيت باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تمثيل لكونها معدولة فالظاهر (١٧٠) لو كانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

قال (الدباغي) فيه انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عارياً وأخرج قولنا ما في الدار غير زيد مخرج الجواب عن سؤال هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان معناه حينئذ ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غير لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لاحالة فعل ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيقي بالقبول انتهى أقول فيه نظرفان

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب قاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير تقيض العين كما بينه فلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان تقيضا بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره في الظاهر رفع التقيضين نظر * أما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من الا لا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع التقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسرنا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والالزام ان لا يفتاره ثوبه بل امتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجي (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد لدفع امثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز * وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متبرزين لان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لاستناع الحيز عليهما * ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يمتنع

المراد بقضية السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيدا في أمثال هذا المقام إنما يطلق (تعدد) بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب (بحر الافكار) هذا إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم يناقش الامكان الوقوعي لا الذاتي ورد (البالكوتي) بأنه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزام أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المتغيرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو المحشي صلاح الدين (كفى)

(قوله فعدمها عدمه) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا فلا يتفرع على ما قبله كالا يجني وقيل والا فيرد عليه ان يخالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهى ولعل قول المحشي في ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فكون عدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد مما لا يقبله العقل على انه يرد على الثاني ان قوله لان وجود الكل الخ لا يستلزمه بل يستلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون في آيتين منها أو في ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفي قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه عين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الإرادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لا مخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء وانحاد العدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات المحدثة (قوله ان هذا) أي كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة (١٧١) والالزم ان ترتفع الملازمة بينهما

تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة * فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويتبع انفكاك كل من المقتضي والمقتضي عن الآخر وكذا يتبع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد أو واحد كان وإما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقاً بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا بوجود جزء منها ومن الين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر طرفاً لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك * وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظراً الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بمنزلة ما ذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحدثة

الاول من التردد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتي فهو أي هذا الايراد بعينه ما ذكره الشارح بقوله لزم المتغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا رجة لارادة هنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الايراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الاشعري فلا يرد النقض به رأساً ان حمل (١) الكلام على رأيه اذ مائة النقض لا بد وان تكون من المحققات

(١) والحمل قد يكون ايجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتفاء عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فهما قلنا ولا بد في حمل الايجاب من انحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليقيد فائدة يعتبها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض أرض والسما سماه شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخبالي (قوله فهي حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر أن يعطف أن تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وأتمها (١٧٢) قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لأنه ما وقع في كثير من النسخ

(قوله أي غير الجزء الأخير) أذا الجزء الأخير لا يتصور وجوده بدون الشكل فلا يلزم المغايرة بينه وبين الشكل (قوله وقد عرفت ما فيه) من أنه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وأنه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله أن قوله (قوله فليسه) أي على القائل أن يشترط لها من تمة ما يقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط الافادة مع التغاير عدم اشتغال الموضوع على المحمول قال (سجاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فإن التغاير ينافي اشتغال أحدهما على الآخر بناء على أن الجزء لا يغاير الكل عند المتكلمين فاشتراط التغاير كاف في الافادة وأنت خير بآب حاصل كلام القائل أنه لا حاجة في تصحيح قولهم لا عو ولا غيره إلى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي

لا تحقق عند الأشعري إذا تعرض لاتبقي زمانين (قوله) لأنهم أن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) لا يقال التردد قبيح لأنه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد لا كثفاء بجانب واحد * لا نقول كلامه مماثل لأن قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدك على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن التردد (قوله) وإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل (أي غير الجزء الأخير) * وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض للآزم لمحلّه وقد عرفت ما فيه * وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يصح من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها (قوله) لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لأن معرفة الحاصل تسكفه اذ مع اعتبار اضافة الذات إلى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لأنه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لأن المتغير في المغايرة الانفكاك من الجانبين وأتمنا تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لما نسبته إلى ظهور الفساد من قولهم أن الواحد يتمتع بدون العشرة * بقي أن قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم إذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان نبوت الجزء خلفاء كونه جزأه وأنه مع اعتبار الاضافة يتمتع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بمنسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله) فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم الخ لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق * إلا أن لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم لا صلاح كلامهم * وبفهم من قوله فإنه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع أن صحة الحمل متوقفة عليهما سواء أذا الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود * وما يقال أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لهامع التغاير عدم اشتغال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لأنه لا يدع إلا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها * نعم نتجه أنه لا تتوقف افادة الحمل الأعلى التغاير ذهناً لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهناً يحصل بالملاحظة بوجهين ففقيه قولنا الإنسان بشر إذا لوحظ الإنسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قوله) قلنا هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي إلى كون الصفات عين الذات كما هو مدعى المعتزلة وغيرهم (قوله) فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه (يعني) لأنه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على أن مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لأن المتغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيراً ما روي أن مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

حينئذ لا يصح توجيه كلامه بأن الجزء لا يغاير الكل فإن عدم مغايرته له ليس إلا بالمعنى المصطلح (الواحد) (قوله لا على التغاير بحسب المفهوم) فيه أن التغاير ذهناً والتغاير بالملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

(قوله فمن قال الخ) هذارد على المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت الخ) أي عند قول المصنف الحي. القادر العالم الخ فارجع اليه

(١٧٣)

الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق لا يتحمل تقديره وان تكون العشرة بدونه فقلنا غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والحل والعرض والعالم والصانع في انه يستمع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف بعد جعل الجزء غيراً من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتي يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتي يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأييد ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة محتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات بوجوب الاستثناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية وفيه أن ذكر المميزات في تعريف العلم بوجوب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولكأن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف بعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجاً تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما أن علمه تعالى أزلي تعلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزلي إذ نزهه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تماق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حكم على القدرة ولتأنيده لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند منبته لانه يترك في آياته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيقول بأن التأثير في المقدور بمعنى جملة ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا يقع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والتزاع في ان التعلق أزلي أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملازم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حياته صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئاً منها لا يكون لقبير الحي وهذا بيان بدعي سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجهه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير

(قوله بوجوب الاستثناء الخ) فيه نظر وانما بوجوب الاستثناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة واخواتهما فلا بوجوب الاستثناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وانما بوجبه في قولنا وله العلم والقدرة مثلاً (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أعم من القدرة) لتعلقه بالمسحات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمهما) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله صحة التأثير) أي صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بأنه لو لا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة

الشاملة ترجيحاً بلا مرجح وأجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحققة لسائر الدوات. قد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغبرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق أشار الى هذا بتحديد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب تفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ما ذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها للتنبيه الخ) قال (الكشائي) حمل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان اتصال بينهما بالحياة دليل المبينة فالاقرب حمل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهني على الحياي) بأن هذا انما (١٧٤) ورد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوى العلم ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لما منع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وإذن الشرع باطلاقة على القوى العزیز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف في جميع ما يتعاقب بذاته من العلم والقدرة وغيرها نعم الكلام في انما صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرأ في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له صحة وهي قوله فيذكر بها ادراكاً تاماً الخ فانه من صحة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافاً تاماً * ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم اتها صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور من المعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكمي وأبو الحسن البصري يجعلونها نفس العلم الآن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما ثم من الآخر ولا يخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات آخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها نحرراً عن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها *

لا وجه لذكرها ذوى التنبيهين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التقريرية (قوله باطلاقة على القوى العزیز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قرء كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه والبد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال

(السالكوني) أي باطلاق القوة بمعنى أنه بصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ما ذكر انتهى فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي إنشتر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى بأنه على ان مشتقها أيضاً مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبيه (قوله نحرراً عن التحكم) هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر المحسوسات وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لا مدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فيجئذ يجب أن يقتصر على ما ورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لا بد من القول بأنه تعالى يعلم سائر المحسوسات لثبوت شمول علمه تعالى

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آناً بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالآتين الموقوفين واعترفا بعدم الوقوف على حقيقتهم انتهى. (منه)

(قوله لو لم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقيقة (قوله أنه لا يجب الخ) أي أن الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع إليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الإرادة والمشيئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة أن نسبة القدرة الى (١٧٥) المقدورين اذا كانت مستوية فلا

وقوله لا على سبيل التخييل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والبصر على سبيل التخييل لأن العلم بهما على سبيل التخييل لتمييزهما عن الحس ولا يوجب المحسوس عنه تعالى وفيه أن ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما في كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس * بقي أن المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جعله مدركاً بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لأنه متعلق به فالمراد بصفة متعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله بالمبصرات خفيث إذ يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه * ونما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسماعة إلا أنه جري عادة تعالى بإفادته ادراكه عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لأنه لا يوجب الاقيام بالسمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس إلا بعد وجود المسموع والمبصر فابوهم قوله من أن عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لأنه مبني على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * إلا أن يقال أراد أنه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لأن التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقاً قبل وجوده وهو أزلي وتعلقاً بعده وهو حادث (قوله وعما عارداً) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذلك كراهي الاشارة الى أنه لا بد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالإرادة والمشيئة لأن ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم أيضاً * والاشارة الى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم اليه

وقوله وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً * لما مر منه أن أثر القدرة عند منبئي التكوين صحة التأثير

وهي أزلية وإن بعض ثقافة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى أنها تعلق في الأزل بوجود المقدور فيلا يزال (قوله الى أنه لا بد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لأن ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالإرادة والمشيئة في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا لتخصيص) أي ولا لجهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لا يتم في اثباتها لجواز أن يكون المخصص شيئاً من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من أن يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم وثبت الاحتياج الى الإرادة والمشيئة

(قوله ووجه ما ذكره) أي ما ذكره الشارح بقوله وكون إلى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال
جزينا بني شيان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدأ والعود أحمد
(قوله وأورد عليه أنه الخ) المورد هو الخشي الخيالي (قوله وأورد عليه أن نسبة الخ) فيه طعن للخصي الخيالي حيث ذكر
الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم إلى آخره) فيه تعريض للخصي الخيالي (ولي الدين)
(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه هنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحاً
غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد
انتهى يعني أن ما ذكرناه في هذا الهامش من الحكم بأن استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المظالم وما ذكرناه في
الاصل الحاشية ثمرة البدأ فيها والعود أحمد من البدأ وثمرته أجود نخفها واحفظها وقوله والعود أحمد من الإمتثال يضرب فيها
كان آخر الأمر أجود من أوله (١٧٦) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيان أمس بقرضهم
وجئنا بمثل البدأ والعود أحمد *
(قوله فلو ضم إليه) أي
فلو ضم استواء نسبة العلم
إلى استواء نسبة القدرة في
الدليل المشار إليه بأن يقال
مع استواء نسبة القدرة والعلم
إلى الكل لاستغنى عن
ذكر قوله وكون تعلق
العلم تابعاً للوقوع وكان
الدليل أخصر وأجود
(قوله ووجه ما ذكره) أي
ما ذكره الشارح بقوله
وكون الخ (قوله لأنه) أي
لأن علمه تعالى بالوقوع
تابع تعينه بالإضافة أي تابع
تعينه للوقوع (قوله وتعينه)

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى ثبت مع أن استواء نسبة التكوين
غير مسلم عند منته بل يثبت بأن نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء
نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم إليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع (١) ووجه
ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحاً للوقوع لأنه تابع تعينه
للولقوع وتعينه للوقوع بمرجح * وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله
مع استواء نسبة الكل إليه عبارة عن كل المقدورات والأوقات * وأورد عليه أن نسبة الإرادة
أيضاً إلى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقها بالخصوص من مرجح وتسلل * وأجيب بأن تعاقب
الإرادة لا يتوقف على مرجح بحكم بدية العقل الحاكمة بأن الهارب من السبع لا يريد أحد الطريقين
المساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدرتين المستويين من كل وجه
لمرجح (قوله وفيما ذكر تبيينه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث يجعلها من الصفات الازلية
ورد المدمية بعدتها من صفات لاهو ولا غيره والصفات المدمية لا يوصف بها ورد كونها أمراً بأنها
ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها
سلباً أنه يلزم أن يكون الحجر قادراً لانصافه بتلك اللوب لأن الحجر في أفعاله مغلوب لأنه ليس
قاعلاً بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه اللوب مرجحة وهي بالنسبة إلى الكل على السواء لأن
(١) هذا غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون بعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري
فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بأن تعلق إلى آخره) حاصله أن اللازم من استواء نسبة
الإرادة إلى الكل إنما هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير سبب وداع إلى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع
كما في مادتي الهارب والعطشان وإنما المحال ترجيح أحد المتساويين أي وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال
السالكوني) هذا الجواب لا يجدي نقماً لأنه حيث يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة
واستواء نسبتها إلى الطرفين والأوقات إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح إذ المرجح الموجد هو الذات
وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة فرق بلا فارق على أنا نقول قد صرح
السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بأن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن
الإيراد المذكور إلا بأن يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص وهكذا إلى غير النهاية
والعلاقة أمر اختيارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلل فيها ليس بمحال انتهى

(قوله فمن قال الخ) مبتدأ خبره قوله لاحصل لكلامه وهذا رد على المحشي الخيالي (ولي الذين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلاً على قلوبنا ومبيناً لشرائعنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم (١٧٧) وإنما قال ظاهراً بيانهم لاحتمال

أن يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالأثر عن مبدئه كما قيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تعبيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر أن ذات الخ) يعني أن ظاهر ذلك البيان يقتضي أن يكون ذات فرعون وهامان مثلاً قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهر أنه ليس كذلك وفيه نظر إذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الأصلية والأعراض التي يريد المتكلم إثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة) الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهنم المعاني الخ) لا حصر في هذين الأمرين بل يجوز أن يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

هذا القائل أثبت المشبهة فتسكن هي المرجحة وما ذكره أن إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بذكره ولا ساء ولا مغلوب ذهب إليه التجار ولم يفصل بين إرادة فعله وفعل غيره وما ذكره أن إرادته فعل غيره أنه أمر مذهب التكمي وعنده إرادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواضع فيما ذكره خاط مذهب بذهب ونحو ما ذكره في بيان كونها أمراً أنه لو تعلقت إرادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقفاً من غير قدرته على الترك فيكون أمراً بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن إرادته تعالى ولو كان مجوزاً لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير معلومة عندهم لكن الكلام على التحقيق لاحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشروع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق إلى الترزيق مع داعي مناسبه للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل باثر الكتب والاحاديث القدسية إلا أنه لما كان بحث الكلام أخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها فهو إما راجع إلى صفة العلم كما قيل أو إلى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله تعالى ويعترف بأن له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويحبر) كأنه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا يحد في ذاتها إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقلم خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب نفي الاستفهام أيضاً مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة) لادلالة على المعنى الذي يجده الخبر أو الأمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة أفادت بها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده الخبر غير العلم والذي يجده الأمر غير الإرادة ولذا اكتفى في إثبات الأول بذكر الخبر وفي إثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد أن مغايرة الاختيار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وأن مغايرة الأمر للإرادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة في التمني وهو أن المعنى الموجود في التمني غير الكراهية لأنه قد ينهي عما لا يكرهه كمن ينهي عبده عن شيء ولا يريد انتهاء قصده إلى إظهار عصيانه اعتياداً على المعرفة

(م - ٢٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) المعاني فلا يلزم الرجوع إلى صفة العلم أو إلى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يتدفع بحمل الدلالة على الأعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده الخبر الخ) يزيد أن المدعي هنا أنها هي مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الأمرى للإرادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يقيد مدعاه (قوله اعتياداً على المعرفة) تعليل لقوله ولم يذكر ما يدل الخ (كفوي)

(قوله لا يقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح الشبهة ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بحصيلته بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عديم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجا تحت الامر انتهى وقال هذا الخشي (١٧٨) المدقق في حاشيته على شرح الشبهة ان المذهب الاول مرجوح والمذهب

الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لان وضع كفة لا تفي والعدم واما اشتباه ان التفي مستمر غير مقدور فلا يمكن ان يكون مطلوباً بالنهي فتدفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوباً يكون باعتباره بقاءه مطلوباً نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيه عين انتهى فاحفظ هذا فانه سنده مك في جواب لا يقال (قوله وفيه ما فيه الخ) لعله اشارة الى ان الاشتراك بين الشئين في شيء لا يستلزم

بالمقابلة * لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي أيضاً كالامر في ان فيه ارادة فعل * لا يقال قول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينتهي * وفيه ما فيه تأمل تعرف * وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسي يحمل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر ويندر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاماً نفسياً ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت امر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يثبت في شأنه تعالى بالتواتر سبيل ولا يبق لمدهوى الاضطرار الى التأويل محال * نعم ما أورد على ما استدلل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقة قوى ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقة على انه بردائه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد له لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة أمره انه خالف ما هو يريد لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ الخجلة المرتبة في النفس (قوله والدليل على نبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولاً فلان المعتزلة لم يعترفوا بنبوت صفة الكلام فكيف يتعقد اجماع مع مخالفهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على نبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى منكلم فقوله انه منكلم معدول للاجماع

الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينتهي بعد قوله بأمر والى هذا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفاً (قوله وما يقال الخ) قائله الخشي صلاح الدين وقد نقله أيضاً الخشي الخيالي (قوله نعم ما أورد الخ) للمورد هو الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وفيه ما فيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقة) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان يحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح الشرح يجوز من العاقل طلب حلا له اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلاً (قوله لا يعذر في ضربه) فيه أنه يمكن في العدم فهم العبد ارادة مولاه كما في المواضع (كقوي)

الشيخ

(قوله ولا يمتنع له) أي لكونه متكلماً وهذا من جهة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور وإشارة إلى صفة حاصل الدليل أنه تعالى متكلماً بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام إذ لا معنى له سوى ذلك تقدير (قوله على الإيمان بوجوده إلى آخره) لا يخفى أن ثبوت الشرع في نفسه لا يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار إليه الشارح فيما سبق نعم الإيمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بان الإجماع) أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحشى صلاح الدين قيل أظهور معجزة لتبينا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى في هذه الدور وأجيب بان القرآن يعلم أولاً ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق التعوي ورويان المعجزة هو القرآن الحادث وهو (١٧٩) يدل على القرآن القديم أي الكلام

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلاً ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام * على أن المراد بثبوت الإجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الإجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحى القادر السميع أعلم الخ أن الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الإجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لأن مبناه قوله لا تجتمع أمتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاماً أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأنبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجوده بالكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله ثبت أن لله تعالى صفات تمثيلية) بظاهرة متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالفرع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن نجعله فرعاً لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد إذ المقصود من التفصيل إثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً لا يرى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من إثبات صفة الكلام إطلاق التكلم أو التكلم عليه تعالى فيه فيه أن الاسم هو المتكلم * وتكرار الإشارة إلى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لان الظاهر أن كلامها يعني عن الآخر ولا يخفى لعل قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع إثبات المشتق (١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا يخفاء في أنه لزيادة النزاع اهـ

ر كما ذكره على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله إثبات الكلام النفسي) فيه أن إثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يفصل إثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على أن عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بيانه لحقائمه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع في ثبوته رأساً والكلام في الثاني لافي الاول (قوله لتقرير أن القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لكن لا بد لزيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فلما آل إلى ما ذكره الشارح (قوله ولا يخفى لعل قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه التعوي أو اللغوي (كفوي)

(قوله أورد عليهم الخ) المورد الخشي الخبالي (قوله فالتقضي) هكذا في النسخ والصواب فالتقضي (قوله والكلام مطلقاً) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولي الدين)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السالكوني) فيه ان للمعزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معني حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسألة لا يشق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافاً للمعزلة قالوا (١٨٠) أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كيف وهم

غير قائلين بالصفات والقيام والاثبات مع اسمهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستجلب بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والفاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً

غير قائلين بالصفات والقيام والاثبات مع اسمهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستجلب بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والفاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً

من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محاله (١) أورد عليهم أنه بخلاف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها * ولهم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتداد على الخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين نموجه من قرع أو قلع عفيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالتكلم ويكون قيامه بالهواء قيامه بالتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضرورياً الا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالتقضي حادث لانقضائه والمسبق به كذلك لانه مسبوق به * والرد على الخابلية ظاهر وأما المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للخابلية * وأعلم أن ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يعني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يعني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تعني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات * قالوا ولي أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفة له * وبالجملة في قوله صفة له رد على المعزلة وفي قوله أزلي رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الخابلية (قوله الذي هو ترك التكلم) فتمريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله في عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآلة لا تحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لما رضى وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطري فلا تخبرن مقابله بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتزهره عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على بناءية وليست صلة الصدق * وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل (١) فانهم جعلوا المتكلم الله تعالى لا باعتبار كلامه بل كلام لجسم هو بخلافه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلماً الا انه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

من ان للمشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لان وصفه لا يكون الا كذلك ان أريد (عليه) انه كذلك في نفس الامر فهو لا يستلزم الفناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداعلى الكرامية وان أريد انه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية تعني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفاً (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا تحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أعظم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني انه ان أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه

من ان للمشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لان وصفه لا يكون الا كذلك ان أريد (عليه) انه كذلك في نفس الامر فهو لا يستلزم الفناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداعلى الكرامية وان أريد انه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية تعني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفاً (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا تحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أعظم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني انه ان أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو قلة على صلة الصدق وقوله وهذا إشارة الى قوله صفة منافية
 للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من
 الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والحرس انما ينافي التلفظ الاولى فيه انما ينافيها اللفظ فتأمل
 (قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الأمر والنهي والخبر
 بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتبيين على أن تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف
 وقد قيل كلامه تعالى حصة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والتداهم وكون الاستفهام كلامه تعالى
 على لسان العباد والافهم منه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الحصة لوجود التعجب والتثني والترجي
 أيضاً وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الى دفع الاستثناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق
 من أن السابق لا يثبت الصفات وهذا لا يثبت الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
 ويمكن توجيه آخر وهو انه إشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما
 أن ذلك ألبق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لا يكون لا سواء مدخل في تحقيق شيء فالقول
 بوجود الصفة لا يلبق الاعلى قدر الضرورة والاوولي أن يقول ولا دليل لان رعاية الالبق بكمال
 التوحيد انما توجب نفي تكثر لادليل عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء
 الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا للدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر
 كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها قالوا يجب أن يقال ولا دليل على تكثر شيء منها ولا
 يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كالتوهم من الاقسام المذكورة بتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع
 واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام لا الكلام لا يعقل
 وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات
 ذكره ابن سعيد من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما
 يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك في الانواع
 الاعتبارية كافي الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ما قبل إن ما سبق
 بينه بتحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر
 طارئ بطريقتي التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو
 الكلام عنها في الازل وههنا أبحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم
 وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من
 وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق
 غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى
 ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال استنباء الكلام
 اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والافضل الاقسام أنواع الصفة شخصية
 بما لا يهتم عليه أحد بل لا يحمل الماخوذات بالاعتبارات أقساماً ما شخص فلا يجري في سائر الصفات
 وعن الثاني بأن الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون
 اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها وعن الثالث انه أورد

خارجاً عن البحث لا يحسن
 قوله صفة منافية للسكوت
 اذ الكلام مطلقاً صفة
 منافية للسكوت وان
 أريد به الكلام مطلقاً
 أو كلامه تعالى خاصة فلا
 يصح قوله والآفة التي هي
 عدم مطاوعة الآلة لان
 كلامه تعالى ليس صفة
 منافية لعدم مطاوعة
 الآلة لتزعمه تعالى عن
 الآلة فتأمل (قوله بما سبق)
 متعلق بالاستثناء وقوله من
 ان السابق بيان لا يدفع
 المنشأ اليه (قوله ويمكن
 توجيه آخر) أي ويمكن
 توجيه قول المصنف والله
 تعالى متكلم بها على وجه
 يدفع الاستثناء عنه بما
 سبق بتوجيه آخر غير
 ما أشار اليه الشارح بقوله
 يعني انها صفة واحدة
 (قوله والاوولي أن يقول)
 بدل قوله ولانه لا دليل
 ولا دليل على أن يكون
 من جهة قوله لما أن ذلك
 ألبق ويكون المجموع دليلاً
 واحداً (قوله ابن سعيد)
 شهير بابن كلاب بضم الكاف
 وتشديد اللام وهو أحد أئمة
 أهل السنة قبل الأشعري
 هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب إنما هو على سبيل التمثيل والمراد ونهي من المحذورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله على أن اختلاف الأقسام الأربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الأقسام الأربعة وهي الأمر والنهي والاستفهام والتداه (نقوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو عن قلم الناسخ والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبراً أولى من كون الخبر طلباً كما ينادي عليه تحليله (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولي من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام ملبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجع جعل الطلب راجعاً إلى الخبر) فيه أن الكلام في أن الأمر مثلاً يرجع إلى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول ضرب مثلاً (١٨٣) من ضرب إنما يرجع رجوعه إلى الاخبار عن أصل الفعل فيبين للمقامين

منافرة وأيضاً كون حصول الطلب بتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التثبت به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلب بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري بتصرف في الطلبي وقيل استلزام الأمر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياها وذلك لأن الأمر والنهي لكونهما انشائيين لا بتصور له أمر واقع في الواقع حتى يصلح للانصاف بالآزلية بخلاف الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهى وفيه أيضاً غايه قائل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه بخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو أن ذلك القول يشير إلى أن حصة الكلام مبدأ هذه الأقسام لا نفسها فلا يلزم الأمر والنهي بلا مأمور ومنه فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب أن لم يحصل كلامه في الآزل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعني أنها حصة واحدة الخ غاية إشارة منه إلى أن قول المصنف إشارة إلى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله وبالأخبار أيضاً سفة) نعر بعض بأنه لا يليق قصر السؤال على كون الأمر والنهي بلا مأمور ومنه سفة بل سفة يكون الأخبار بلا مخاطب سفة أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والتداه والاستفهام أيضاً بلا مخاطب سفة كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد (كفوي)

(والجواب)
 أيضاً غايه قائل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه بخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو أن ذلك القول يشير إلى أن حصة الكلام مبدأ هذه الأقسام لا نفسها فلا يلزم الأمر والنهي بلا مأمور ومنه فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب أن لم يحصل كلامه في الآزل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعني أنها حصة واحدة الخ غاية إشارة منه إلى أن قول المصنف إشارة إلى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله وبالأخبار أيضاً سفة) نعر بعض بأنه لا يليق قصر السؤال على كون الأمر والنهي بلا مأمور ومنه سفة بل سفة يكون الأخبار بلا مخاطب سفة أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والتداه والاستفهام أيضاً بلا مخاطب سفة كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد (كفوي)

(قوله وهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكشلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى اعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهاباً بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولي الدين)

(قوله والجواب التحقيقي الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيقي وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ما ذكره في هذا الشرح * والثاني ما ذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والتقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه في الازل (قوله ان السفه إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاصد وفي شرح المواقف ويرد عليه ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ليس بسفه وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضاً فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجد انه الصحيح لانه انما يكون محالاً اذا

والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان السفه إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذباً محضاً انه لازمان قبل زمان التكلم حينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضاً كذباً محضاً اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضاً اذ لا انتضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لا يجاب بتحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الاجاب حين تخلق الامر فليكن الامر قديماً والتعلق حادثاً عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لا متناهي قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالانصاف بالازمنة الانصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله وما صرح بازلية الكلام حاول التنيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيهاً على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح في الحدوث عنه وهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

كان الطلب طلباً لا ثبات فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلباً لا ثباته وقت وجوده فلا يكون محالاً وبكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ما ذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الديلمي) (قوله اذ لا انتضاء) فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انتضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استمراره أيضاً ولذا يصح أن يقال لشيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار إنما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة في الاخبار الازلي بطريق الماضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون الا لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود المأمور به) أي بذلك المأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن إنما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم المأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لا من الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر في أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أي من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر المحشي وضعه عن خلاصة الطبي كما سيأتي (قوله قيل وجمل الخ) فانه المحشي الخبالي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى الكسبي انما سبق ذلك لما شاع من اطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى انتهى ونسبه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء في باهه ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطبي الخ) قال السخاوي في المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهى وأما ما رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصا الفرد أحد غلمان بشر المريسي وقال في بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حسنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن مخلوق فاقبلوه فانه

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعها لان في الحديث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتصوير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا ينبغي ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لآيات عدم الحديث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية ان ثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصداً الى جري الكلام على وفق الحديث أو نقول به على طريق نفي الحديث عن القرآن أو اشار الى دفع ما يكاد يتمك به الحنابلة لعدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق ووجه الدفع انه القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا ينبغي ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه نادر الكلام القفطي من القرآن يشوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضاً القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله باهه العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطبي نقلنا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالقرئين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحديث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تعيين بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خالق القرآن والدليل لم يسبق مرتباً مجموعاً بل سبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتب بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيفما اتفق والتعظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متسابة الدلالات متسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتعظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الانجزاء فيكون محتاجاً حادثاً والازال والتزويل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربياً يوجب كونه من موضوعات

كافر فقال السخاوي المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لنفس ثابت وأورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرها من تأليفه (ولى الدين)

(قوله ينبغي أن يكون بالتصوير عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لا لجمع القرآن والكلام والكلام في الثاني لافي الاول (١) قوله فانه مطلق التركيب الخ) فيه انه ان أخذ قضية كلية لا تكون صادقة لان التأليف اعم من الجامع للتوالي في النطق

وان أخذ جزئية لاجم التقريب كما لا ينبغي قالوا لى أن يقال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا في مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والازال والتزويل الخ) لانه لم يبين الفرق بينهما لشبهة ان الاول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه ان حدوث المكان لا يستدعي حدوث المنقل منه اليه قالوا لى أن يقال فيستدعي التمكن والتمكن اشارة لحدوث تعامل (كفوي)

(١) قال الخبالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أى التساوى على ما سبق من انهم يريدون بالترادف التساوي والافقها ليسا بترادفين ثم ان المساواة معينة على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعنا في القرآن والافكلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقررده لكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على فيينا عليه السلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر اذ قد يكون الخبر اعم من المبتدأ مطلقاً او من وجه الا أن يقال ان الاصل المساواة بينهما سبحانه زادته (منه)

(قوله قائل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن علم كون بعض ماذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة ببعض الآخر الذي هو من صفات المخلوق وسماه الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) تبع هذا المحتسب المدقق في هذا النقل المحقق التفتازاني والمحقق الشريف حيث قال في حواشي الكشاف ان التسمية ليست من القرآن أصلاً وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزءاً لشيء من السور بل أنزلت للفصل بينها تبركها وكذا في الكشف والتلويح وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير أن أبا حنيفة لم ينس عليه وإنما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسرها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفى ان بعض ماذكر الخ) ولا يخفى ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص ببعض اللهم الا أن يقال المراد أن ماذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة (١٨٥) وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

لا يوجب كون المتكلم كذلك) أي لا يوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلاً يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي بالتحرك والمتكلم لازم أو في حكمه وبأن المفهوم لفظة أو عرفاً من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الانصاف عرفي فان المتكلم اذا أوجد الحروف القائمة بالهواء الساكن في فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالتكلم وبالجملة بينه

العرب ومضوعاتها وكونه فصيحاً يوجب أن يكون كثيراً الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعاً حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدثي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزءه مبقوق بالتقضي ولا يخفى ان بعض ماذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اخافات واعتبارات قائل (قوله إيجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تضمنه كلمة الوصل * والظاهر ان الضمير راجع الى المحال والالوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محل وان لم تصدر تلك الحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سبباً لتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لفظة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيحصل الصوت للتكلم في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق يعني محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم منع نظائره مثله * وتفيد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والافعال عرض لمخلوق له تعالى عند الاشاعرة * والاولى أن يقول يصح وصف البارئ تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى انضافه تعالى باليباض بل بإيجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل البنا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

(م ٢٤ — حواشي العقائد ثانياً) (عصام) وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أو جده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح قائل (قوله ولا يلزم من اطلاق المتكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح انصاف البارئ تعالى وقد سلم للملازمة وينبغي بطلان اللازم بان يقال الانصاف بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعدا من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالى في الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى اليجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحفل ان يكون للاختلاف عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيها سبق (كفى)

المحيط في شرح شمس الأئمة أنه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على أنها آية من الفاتحة وقال الكرخي لا يعرف هذه المسئلة
بعضها المتقدم أصحابنا إلا أن أمرهم بإخفاها يدل على أنها ليست منها وفي الزاهد آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الأصح
أنها آية في جريمة المس لا في جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد ما في حواشي الكشف والتلويح أنها ليست من القرآن
في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني أن خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء
لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسماً لما نقل البنا الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن أن يقال هذا النظر لا يضر لأنه بناء
على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة وأتباعه لأنه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في التقوى
لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الأمر بالفهم الإشارة إلى معرفة كيفية إشارة

من على أن القرآن اسم لما نقل البنا بين دفتي المصاحف تواتراً سوى بسم الله الرحمن الرحيم في
أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل * ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه آخر وهو أنكم متفقون
على أن القرآن منقول البنا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة
بذاته تعالى بديهية أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح
الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والإشارة إلى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه
مكتوباً في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالى إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على أن
كونه مكتوباً في المصاحف مجاز ولا إشارة إليه فكيف يكون إشارة إلى الجواب بل هو بالقاء الشبهة
أنه * قلت يشير إلى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا
إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة خالية من المستكن في غير
مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالمفاظ خفية الأولى أي بصور ذهنية لئلا يتم التحقيق الذي
سبذكره من الوجودات الأربعة أذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ الخيل * ونفى الحلول نفي
الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسمع والقراءة في الشيء والانباء فان الكل منفي
حقيقة مثبت مجازاً فليدبره إيان من الفرق لا ونوق عليه (قوله وتحقيقه أن الشيء وجوداً في
الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح أنباء وجودات أربعة
لشيء على الوجه الكلى ولا ينافيه قوله ووجوداً في الأذهان لأنه وجود مجازي كاخويه عند من
ينكر الوجود الذهني ووجود حقيق كالوجود في الاعيان عند الحكم وشريعة من المتكلمين * اعلم
أن قوله للشيء وجوداً في الاعيان إس كقوله وجوداً في الأذهان فان وجوده في الاعيان معناه أنه واحد
من الاعيان يسمى الموجود الخارجى عيناً لأنه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها * والوجود
في الأذهان معناه حضوره في ذهن من الأذهان * ومعنى الوجود في العبارة أن العبارة ميزته عن الأغيار
ببأنها كما أن الوجود يميزه عن الأغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى الخصاص الخط أي بالبيان

الوصف إلى التجوز وذلك
لان كلام الله تعالى الذي
هو قائم بذاته تعالى اذا
لم يكن حالاً في المصاحف
فكونه مكتوباً في المصاحف
مجاز (قوله لانكار
الوجود الذهني) وفيه
ان الشارح قد صرح في
شرح المقاصد بان كثيراً
من المتكلمين يقولون به
وقال في المتن نفي الذهني
رأى البعض ولا شك ان
الشارح من القائلين به
على ما يدل عليه كلامه في
مقاصده وشرحه وعلى
هذا فلا حاجة الى ما ارتكبه
من التكلف اللهم الا أن
يقال ان هذا التحقيق من
قبل المصنف وهو بمنكره
فلا يحتاج اليه (قوله كاخويه)
أي الوجود في العبارة

والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله)
في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع باللفظ الدال عليه لاذات زيد ولا صورته * نعم اذا أضيف إلى اللفظ
الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في
شرح للمقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الأذهان وجود غير متأمل
بمعرفة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لمكان ذلك الشيء كما أن ظل
الشجر لو مجسم لكان ذلك الشجر (ولى الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبهه المؤخر وأشبهه خبر المبتدأ (كقوى)

(قوله حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زاد على جواب شبه المتزلة متفرع عليه
يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما
هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم
الحداثات يراد بها الالفاظ المتطوقة * وبهذا التصديق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو
ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل اليه من دفتي المصاحف وتواتره * وبهذا اندفع ما أورد
انه اشبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه
الاور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره
الشارح * ولا يبعد أن يقال المراد بتحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالتصديق الى جواب آخر *
ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على أنه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي
بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي
حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على
انما ل وصف شيء بشئ مجازا وصف شيء آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين
المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كانه جواب لما
يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم
عمدة أهل الاسلام * وتوجيه ان عدم مجتنبه عنه لانه ليس الدليل ومجتنبه عن الدليل لانه لا يشترط
ويشكرونه * ولا يخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف
وان تعريفهم لاحد معني القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج
للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد للمعنى) اول عبارة
الاصولين كالا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى
كان المتقول البناء حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم
ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم
والمعنى ركن الزم وفي قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان
تجمله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة
والحفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال أما ههنا الثلاثة فن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه
فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبى * الا أن يحمل قوله ولما
كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه
(قوله فعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لا يحتاج
الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر باجاء
المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى
التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكلم) أي كليم الله فان
كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكلم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد
الخ) أي بقوله وبهذا
التحقيق الخ والمورد هو
الخالي (قوله ولا
يبعد الخ) وبهذا اندفع
أيضا ما أورد الخ
الخالي انه اشبه الخ (قوله
على انه الخ) هذا علاوه
على قوله وبهذا اندفع الخ
كما يدل عليه قوله فلا يبعد
الخ مقارنا بالفاء التقريرية
(قوله فتأمل) لعل وجه
الامر بالتأمل الاشارة
الى انه اذا كان ما ل
الجوابين واحدا يندفع
ما أورد الخ الخالي
من ان هذا جواب آخر
لا تحقيق جواب المصنف
لكن هذا الابراد على
ظاهر الكلام وقد قالوا
ان دفع الابراد على الظاهر
مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المتقول اليه)
أي لفظ المتقول اليه
(كفى)

الحاجة إلى هذا الوجه أو إلى ما قيل من أنه خص باسم الكلام لما أنه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي سخر كل جهة ونزه عنها على مذهب الأستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله) فإن قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف (الح) يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الأستاذ من أن كلام الله محمول على التجوز والطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح فيه أنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الأسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضاً ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر إذا تبين أن ما أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة إلى نصب قرينة على المراد بالمعنى بخلاف المشترك فإنه لا يصح فيه من غير أن ينصب قرينة على أن المراد بالمعنى معني وبالمعنى عنه معنى آخر (قوله) وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز (الح) أورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً في المعنى لا مشتركاً * وأجيب بأنه لا يمكن في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الأول مهجوراً وفيه أنه لا بد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع للعلاقة تقتضيه فالجواب أنه لم يرد أن الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله) وذهب بعض المحققين (الح) في شرح المواقف اعلم أن المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في الخطبة ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات قائماً تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفر من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة إلى غير ذلك مما لا ينبغي على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة جوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة * وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة كلامه * وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام * ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام

(قوله أو إلى ما قيل)
قائله المحشى الحياي (قوله)
أورد عليه (الح) المورد
والجيب المحشى صلاح الدين
وتبعه المحشى الحياي
(ولي الدين)

(قوله هذا) أي هذا كلام السيد في شرح المواقف (قوله منها ما قيل الخ) قائله الخشي الخيالي وهذا بحثان أحدهما من قوله ان كلام الله الخ وثانيهما من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهو عطف على (١٨٩) قوله ان كلام الله واعلم

أن الخشي عصام الدين جمع
بحشي الخيالي من موضعين
وجعلها في موضع واحد
وقل معنى كلامه لا عبارته
(قوله وأما انه الخ)
الاول اشارة الى رد قول
الحكام انه ما صدر من
الله تعالى الا الواحد أعني
العقل الاول بناء على أنه
لا يصدر من الواحد الا
الواحد والثاني اشارة الى
رد قول المعتزلة حيث قالوا
انما خلقون لافعالنا كما هرون
في محله (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا
التحقيق الخ) لا يخفى
ان هذا اعتراف بالفساد
وبالعجز عن التخلص فتدبر
(قوله والتفسير باخراج
المعدوم الخ) يريد الرد
على (صلاح الدين)
حيث قال في قول الشارح
ويفسر باخراج الخ بحث
لان المفسر به ليس صفة
أزلية كما سيحققه فلا معنى
لا يراده هنا اللهم الا ان
يجعل على تفسير الصفة
بأثرها الحادث كما فسرهما
المصنف به فقال وهو

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذه وفيه ابحاث * منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسماً لذلك
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمخفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان
اسماً للتوابع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً وصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه
في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في
نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى
لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن
اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب
مع هذه الأمور المتوجبة * ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة
واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المثانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه)
لا يحصل لترتيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف
بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من نقوش مرتبة قياماً للكلام بنفس الحافظ
(قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزييق والتصوير والاحياء فان جميع
هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق بخاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند
الحكيم فانها بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللإبداع مزيد خصوصاً انه يشترط فيه استقاء المادة
أيضاً فهو يخص المجردات * ولما لم يعرف التكلم بممكن غير مادي وغير زماني صاراً عنده مساوياً
للأحداث * والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم
الاضافي الاعتباري (قوله لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له) ليس قوله مكوّن له
خبراً بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي
بعض النسخ فكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذوي * واتفاق
العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم بالدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق
كل شيء وأما انه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد
فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطلاق
العقل والنقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا يوفقك الا لباس في مضيق التردد في اطلاق العقل والنقل
لمظة ان الاختلاف في انه خالق لجميع العالم يتناقض ذلك الاطلاق وقوله لا يطابق العقل والنقل على
انه خالق للعالم ظاهر في الاطلاق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مشابهة له فليس المراد بالمثالة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ما قيل بتحقيق
المثالة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (مثلاً زاده)
(٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث في الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة
قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لمجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى
بأمل (عبد الرحمن)

تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هذه الدعوى) أي دعوى انه خالق للعالم (قوله
والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كقوى)

(قوله من قال الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله واماما أورد عليه الخ) المورد الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله نعم لو تمسك بالآخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتمام وأنت خير بان تهدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الاولي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب وامام العبدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيارة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لا يتوقف على تعذرهما) فيه ان الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل (١٩٠) يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المتقرر بين أرباب الاستدلال

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الاول انه يتبع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحوادث بالقديم لزم قدم الحوادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لولم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه أبطل قيامها بغيره تعالى بالتدليل وهنا بالبدية (قوله فلو لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العبدول الخ) لزوم الكذب يتدفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تنصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وإرادة الخالق فيما يستقبل إنما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته في كلامه الاولي بانه خالق لم يلا خلاف وتجدد على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرهما بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز الى آيات قديم يرجعه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة للقديم فالعبدول الى التعدد بتقدير الضرورة وما يجب ان يثبت عليه ان أزلية الخلق انما تدفع الكذب بان تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثاً فلا يلزم من قيامها ببلاته وجود الخلق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم الخلق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوماً اضافياً فانه لا يتحقق بدون تحقق الخلق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضاً على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والخلق وانما يمكن بالظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا تصور بدونه فن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والخلق فيأعدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال الغيب المكنر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لامن السواد واماما ما أورد عليه من ان لزوم

على ان تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز فانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بقرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز فيه انه سيجي في آخر الكتاب ان النصوص تحصل على طواهرها عالم بصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بطواهرها بالجهة والحسية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لا يكفي في العبدول الى المجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجعه على الحقيقة الى آخره) قيد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في

العبدول الى المجاز كيف ولو كفي عدم تأدية المجاز الى آيات قديم في العبدول الى المجاز لكن في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكاملاً كونه خالقاً للاصوات والحروف في محالها كما قالت المعتزلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن معناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لا يتم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الاولي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم العبدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لا يلزم ذلك على تهدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق إنما هو بطريق التجوز بملاقة كون الشيء بالقوة وتلك الملاقة مقفولة

(قوله قيل والذي الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

في سائر المقدمات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المنع بانبات المنوع بالتحريم (قوله على هذا لا يكون الى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فاعني انه على تقدير ان تكون كل جسم واعراضه (١٩١) قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم

خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع اللازمة في قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتقدير الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدلل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى خلق الموت والحياة فخلق الموت والحياة لا يتصور الا قبل له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الابدان وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة في الذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعنى الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جراو عن قول كما انه ثبت في الواجب صفة منع وبصر ينبغي ان يثبت التكوين قائم لا بد لنا بعد القدرة على الضرب و ارادته من اعمال آلاتها يتحقق الضرب وهو تعالى منزوع عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة يباينها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة منع تقوم مقام السامة في غيره وهذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة فيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرها وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً (قوله (١) قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يخص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتنازعة بذاتها عن سائر الذات هذا على رأينا (منه)

حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بجواز الجواز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد يعني ان يتحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول لجواز ان يكون الارتباط اولياً والمفعول حادثاً كذا قال (الكسبي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قال (السيالكوتي) اجاب عنه القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوي)

(قوله فلا يظهر ما قيل
الح) فائله الخشي الخالي
(قوله قيل الح) فائله
الخصي الخالي
(ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه
لكل جزء من أجزائه)
فيه ان الكل المجموعي
ليس عين الافرادي ووجوده
ليس عين وجوده وعليه
مبنى الدليل المشهور في
اثبات الواجب كما مر فيها
سبق فكيف يكون تكوينه
عين تكوينه (قوله اشارة
الى انه لا تكثر في التكوين)
لا يخفى انه على هذه
التوجهات الثلاثة يستدرك
قوله لوقت وجوده وعلى
الثالث يستدرك قوله للعالم
أيضاً قد بر (قوله بان
تكوينه حال حدوثه الح)
قال الشريف في شرح
المواقف ومنهم من أجاب
بان التأثير في زمان الخروج
من العدم الى الوجود
وليس ذلك زمان الوجود
ولا زمان العدم بل زمان
الواسطة بينهما ومن التافين
للاوسطة من جوز تقدم
التأثير على حصول الازر
فقال التأثير حال العدم
فان ان حصول الازر في
ان آخر يقفه وليس في

ولا استدلال القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب (يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب إلا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فإنه متأخر عن التكوين فلا يجزئه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فبما بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة في أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الحقاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في والظاهر ان قوله وهو تكوين للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستاد باقي الممكنات الى العقول والظاهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال العلم لم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لم يحصل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن الين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقسيمه الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع تقدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بل ان التعلق قديم كالتكوين وللمكون حادث بان يتعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين يستد انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المراتبات والمقدورات واما جعل العلم سندا لتلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى ظم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم متعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله وما يقال الح) قيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديماً لم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الح وحاصله ان التردد يقع اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه حين على انه لو جعل الجواب الزامياً لخرج التردد عن الصح هذا والحق انه منع لاستلزم قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديماً أو حادثاً والجواب للشارح الى قوله وفيه نظر تصوير معنى التقديم والحادث على وجه يتلطف به للتع وتنصح الملازمة وفيه نظر آخر وهو ان للتع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى التغيير يستلزم الحدوث والظاهر ان المراد اما يقال في بيان

(قوله وقيل الخ) قائمه المحتسب الخبالي . . (ولي الدين)

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم (١٩٣) تصور التكوين بدون المكون

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا ثبت صدور العالم الخ) بشرط انه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديماً انتم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أي من أثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحدوث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحدوث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال * وأراد بالصفة الاضافية ما لا يتفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع * وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذاً مع الاضافة فلا يتفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة * وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره بأخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذلت ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت يثبت زائداً على المكون قائماً به لازماً على المكون اسم مفعول * والظاهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جاءه قائماً بالمكون اسم مفعول وحينئذ يثبت عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس المكون لزوم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا جمهور الفائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به * ولزوم أن لا يكون تعاملي خالفاً مكوناً واحداً الا أنه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم * والاولي أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالفاً والعالم مخلوقاً ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم * وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضاً كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به * وكون الوجوه تنبها على بداهة تغاير الفعل والمفعول يتأني كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون اسكون الحكم ضرورياً وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايراً للمفعول

(م - ٣٥ حواشي العقائد ثانی) (عصام) لم يجعل الخ حيث لم يقل كونه غير المكون بدیهی بل قال وهو غير المكون عندنا (قوله على ان الحكم بتغاير الخ) فيه انه يرد عليه حينئذ منع كون الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورياً فتأمل

لا يستلزم بداهة كون التكوين متغيراً للمكون لأن بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المتدرجة تحت
 فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتغير كل فعل بخصوصه
 ومفعوله ضروري وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون
 والظاهر في قوله بل يطلب لسلامة بل يطلب لكلامهم وكانه راجع إلى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب
 على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محلاً يصلح محلاً للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل قائل بحمل
 يصلح لأن ينسب إليه وكون التحقيق أن الإيجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق
 الإرادة مع أن الحادث مع تعلق الإرادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك مبني على أنه إنما
 وجب حين تعلق الإرادة لأنه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب إرادتها لأنه ليس مع
 إرادتها تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يلحق تكرار القدماء إذا كان عنه بد والمراد بالتغاير المتفك بعضها عن
 بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدياً وتحققاً فتنبه * وقوله تخصيص
 للمكونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لأن تعلق التكوين بعد تخصيص
 الإرادة * وفي آيات صفة الإرادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتاً
 لا صفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح من الوجوه الممكنة
 دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكم به بوجوب بطلان حكمه بالإيجاب إذ لو كان الله تعالى موجباً
 لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يجزئ أن
 الوقوع على الوجه الأصلح أوجه الكامل المطلق للنسبة السكالية كما قاله الحكم فلا يدل على
 الاختيار إلا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر إلى ذات العالم ولا يتناق ذلك الامكان الإيجاب
 المبدل وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بدبي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر)
 أي المراد الانكشاف التام لا امتداده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة
 الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة
 ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعبودية قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو
 ادراك الأشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية
 بالمعنى المعتاد والمراد (١) بآيات الشيء كما هو بحاسة البصر آياته في نظر العقل والقوى الإدراكية
 (قوله جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه الخ) قدسك المصنف في آيات الرؤية طريقتاً
 قويماً موجزاً وذلك أن العقل حاكم بخوارز الرؤية وما حكم به العقل مالم يعم دليل على بطلانه يجب
 قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل وإذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت إذ لا يجوز
 تأويل النص مالم يعم دليل على عدم صحة ظاهره فآيات صحة الرؤية بأدلة ذكرها مستغني عنه ولا
 حاجة إلا إلى إبطال دليل الامتناع إلا أن يجعل أدلة الصحة معارضة مع أدلة الامتناع فن قال
 الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان النعني وليس بمحل النزاع إذ الخصم قائل به لم يأت
 بشيء وقوله مالم يعم برهان على ذلك لا حاجة إليه لأن قيام البرهان لا يجمع تخليج العقل وقوله مع
 (١) قوله والمراد بآيات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي إثبات الشيء آياتاً مثل الحال الذي
 الشيء مختص به أي آياتاً حظاً بالواقع ابن أبي شريف

(قوله بل يجب أن يطلب
 الخ) وفي الكشف
 قد روي عن عمر بن
 الخطاب رضي الله تعالى
 عنه لا تظن لكلمة خرجت
 من في أخيك سوا رأيت
 نجد لها في الخبر محلاً ذكره
 في شرح أول سورة النساء
 (قوله فن قال الجواز
 الخ) قاله المحشي الخبالي
 (ولي الدين)

ان الأصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتقوى بخبر العقل بأن الأصل عدم البرهان وفيه ان
الأصل في الحوادث العدم والبرهان على الأمر الثابت أزلاً وأبداً أزلي ليس الأصل عدمه وقد
فيه يجعل جواز الرؤية ضرورياً على ان استدلال أهل الحق تبيح فلا يجدي فيه المناقشة وقدم
الدليل العقلي على التقلي مع ان التعويل على التقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ
أبا منصور لم يمسك الا بالعقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل التقلي لان الدليل التقلي انما يبقى على
دلالة اذا لم تمنع الدعوى عقلاً فتصحيح الرؤية عقلاً تقدم على التعويل على شهادة النقل على
انك عرفت انه تبيح فلا وصية له بضعفه واشتاله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكاً
لطريق الترفي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مبرئاً وأن النطق بشي
وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انما ترى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق الخ
لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاعمى مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجوداً
في المعلوم الذي تمتع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعلوم
والموجود ولا شياً من الامور العامة ولذا قال في المواظف وهذه العلة المشتركة اما الوجود او
الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً التردد بمنوع لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او
الامكان ولو قيل ذلك داخل في التردد بجهة انه ليس الوجود المشروط مشتركاً بين الصانع وغيره
ويمكن ان يمنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
ان يجعل هذا المنع داخلاً فيما سبكه الشارح كالنوع بسند جواز علة التحيز المطلق او وجوب
الوجود بالغير ويريد بنقي سدخلة العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا
فعدم العلة لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلاً للوجود ولا مانع من علية بوجه
آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك)
دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع
بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية
وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو
أصل العادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم
ويجبه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو
سلم قالوا احد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون
صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالتنوع وجواز تعليل الواحد بالتنوع بالعلل المتعددة ولك ان
تقول يجوز ان لا يكون واحداً بالتنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالتعدد أظهر
فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع
منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان التنوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا يجدي فيه
المناقشة) هذا رد على
المحشي الخيالي (قوله ولا
يبعد ان يجعل الخ) فيه
تعريض للمحشي الخيالي
بان ما ذكره من التنوع
بقوله يرد عليه ان التحيز
المطلق ووجوب الوجود
بالغير والمقابلة داخل في
قول الشارح وفيه نظر
لاني آخر كما هو الظاهر
(قوله سبكه الشارح)
أي بقوله وفيه نظر الخ
(ولي الدين)

(قوله أورد عليه الخ) المورد الحثي الخيالي (قوله ويدفعه أنه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث إذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد الحثي الخيالي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات (١٩٦) الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلاً

وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن ادراكها اجمالي لا يمكن به من تفصيلها فإن مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الأبرى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات آخر بطلحك عليها أدنى تأمل فاذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر العقلية انتهى (قوله أما منع الخ) هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث

مقدمات الدليل وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فتميز الثالث قائم لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلة بعد بطلان علة الحدوث والامكان الا أنه يجب ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق إنما يتعلق بالمنفصلة القائمة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا ثبت صحة رؤية الواجب (قوله أوجب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً الخ) أورد عليه أن هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطابق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلاً بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعليل والصالح للتعمك به إنما هو ظاهر المتقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات، فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر أو عرض من الأعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهرأ وعرضاً * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام (قوله وهو المعنى بالوجود واشترائه ضروري) اما منع لسكون وجود كل شيء عنه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الموجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والمرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض

قال وجوابه مامر في بحث الوجود من أن الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاماً مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق ان الوجود هو كون شيء له هوية فاشترائه ضروري انتهى (قوله وأما ما يقال الخ) قائله الحثي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصل النقض ان الدليل بجميع مقدماته جار في النسبة مع تخلف الحكم لا امتناع مقبوسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام حجة مقبوسيته تعالى لما اشهر عن الشيخ الاشعري فتأمل (كفوي)

(قوله فيدفعه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا نلتزم صحة معلومة الواجب فان ما تقرّر عن الشيخ الأشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالجلسة الاخرى (١٩٧) يفيد استلزام صحة اللبس

الا انه لما لم يرد النقل باللسب لم يلتفت الى البحث عن صحة وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمسموعة وهو مفسط لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقص بصحة المسموعة فتقوي قال انصاف ان ضعف هذا الدليل حتى أنني وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ماقرره الأشعري صحة اللبس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمسموعة والمسموعة إنما يرد لو ورد على الأشعري لا على عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع إنما هو بناء للغائب على انشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع إنما يكون على من قبل ماقرره عن الأشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ما قيل)
القائل السيد السند في شرح المواقف (قوله

بصحة المسموعة فيدفعه الخ ما تقرّر ان يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالجلسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللبس الا انه لما لم يرد النقل باللسب لم يلتفت الى البحث عن صحة والاولى بقوله دون خصوصية حيوميته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية رالائق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) وما يدل على الامكان انه نفي الرؤية دون امكانها فلو كانت متممة لفي الامكان تصحيحاً لا اعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الحيل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا ينطبق كما لا يطبق الحيل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ان ترأى ولكن تمتع الرؤية ونجيه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره (١) لا يدل الا على ثبوت الحال عند ثبوته لا على امكان الحال عند امكانه وتعلق ثبوت الحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحال ولذا صرح ان انعدام المعلوم انعدام العلة وان كانت واجبة غايته انه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون الحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المتعلق على الممكن متمماً لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود المتع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المتعلق عند ثبوت المتعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فلا دلي على تقدير ثبوت المتعلق به (قوله فسال ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا اليك لان نفي رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب ارفني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأنا لانعلم الظاهر فيه وانما لانعلم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المتعلق عليه استقرار الحيل حال تحركه ان الامر بالنظر (١) قوله وان ما ذكره لا يدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المتعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواقف حيث قال لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جاني الوجود والعدم مما لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط الاصطلاح انتهى فتأمل اقاده السيد الكفوي

بدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الاس بتأمل اشارة الى هنا (كفوي)

(قوله وزيف بان الخ) مزيف (١٩٨) هذا الاستدلال هو الامام الامدى ولخصه صاحب المواقف في مبحث

الرؤية وفصله سيد المحققين
في شرح المواقف وأوضحه
خاتمة الايضاح فارجع اليه
ان شئت (ولي الدين)

(قوله فاندفع الجواب)
أي جواب الشارح (قوله
لان الوجود مسبوق
بالوجوب) فالوجوب لازم
الوجود فذكر ههنا بطريق
الكناية عن الوجود
والوقوع (قوله أو أراد
بالوجوب الثبوت) فانه
معناه اللغوي والفرق بين
هذا وبين الاول ان
الوجوب في هذا بمعنى
الثبوت وفي الاول بمعنى
الحقيقي الا انه جعل كناية
عن الثبوت (قوله آياته)
قالايجاب مأخوذاً من معناه
اللغوي وهو الثبوت
وانت خير بأنه يمكن أخذه
من الوجوب السابق على
الوجود ومن الوقوع
بالضرورة (قوله لان
النظر اليهم بوجب
السرور) لتلليل لقوله
أقرب مما ذكره يعني
ان سوق الآية الكريمة
لبشارة المؤمنين وبيان
أهم يومئذ في غاية الفرح
والسرور وهذا التأويل
يتناسب لان النظر الى

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما
يندفع بأن ترتيب الدليل العقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع إمكان
المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تحركه لا يجوز أن يكون متمعاً وقد يلزم ان القوم كانوا مؤمنين
بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفهم قول موسى
عليه السلام الرؤية متمعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا يد للرسول
من بيان الامتناع قبله أولاً وبيان الله قبوله أرجح فلا يكون السؤال عبثاً ولو أريد الاستقرار بشرط
الحركة لم يمنع إمكانه نعم كونه خلاف الظاهر منجبه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام
صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل
محفوظ بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة
أو أراد بالوجوب الثبوت فعني الواجبة بالنقل الثابتة ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين آياته وقوله
ورد الدليل السعي ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلاصه قوله واجبة
بالنقل كون النقل دليلاً مفيداً لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين
والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات
ذكرت في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو ان ربا عبارة عن
أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناضرة الى أصحابها لان النظر اليهم بوجب السرور وان
الى ربا بمعنى في ربا ناضرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية
نعم السكل وليست كرؤية الهلال مخصصة ببعض المسهلين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر
الصحاب في روايت حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير
المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعاً لان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما
الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلل الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات
والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين
صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع
لسكان قولاً ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الأمرين
وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق
الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع
لوم يتنع العمل بها لم ينفعه الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة بحكم الوقوع وكما كانوا مجتمعين على
ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما
كان الاجماع في الآيات مستلزماً للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو أجمع الامة على كون
الدليل العقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور
الخطأ في الاجماع واثباته على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على
الخطأ فالاجماع بحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمة الاجماع باطل (قوله والجواب منع

أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة بوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكره من التأويلات فان كل (هذا)
واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كفوي)

هذا الاشتراط (إماماً مطلقاً بناء على أن الأشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلاً ولا في حكمه من المرئي في المرئي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف نسبه إلى ذاته المخصوصة كصفة الانكشاف المسمى بالابصار إلى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد إشارة إلى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة إلى منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى أيانا) يرد عليه أن هذا الاستدلال يبنى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا يبنى كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه يبنى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته إلى مكان وكان المستدل استدلالاً على عدم اعتبار هذه الأمور في مفهوم الرؤية وإمكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جازر الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا أي) وإن لم يجب أن يرى (لجاز أن لا يرى) خيال شاهقة بحضورنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب إماماً منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإماماً منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الخيال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية يخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الخيال دون ذاته وإماماً منع كون جواز عدم رؤية الخيال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك إنما تعطى في الآخرة (قوله ومن السمعات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد متوعاً أربعة منع كون الابصار للاستتراق ومنع كون الاستتراق فيه لعدم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فإن النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الإحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للبصرة في الدنيا لكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاستتراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله أيها * فإن قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخضم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التسك بها * قلت نجعل الآية مدحاله تعالى ببنى الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصاً يتمتع عليه تعالى * فإن قلت كيف يسلم كون التركيب مفيداً للعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب إليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالى أن تصير مدركة له وأدراكه الابصار أن يصير مدركاً لها فالعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للأشياء

ففيه اضمار بلا مرجع
ولعله من سقطات القلم
والصحيح ولم يبلغ الحديث
(قوله لزوم حاجة الله
تعالى) كما أن نفيه اشتراط
الجهة لزوم الحاجة إلى الجهة
(كفوى)

(قوله انهز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهزة وجاءت فرصتك من البرأى ثوبتك والنهز التناول اليك والنهوض التناول جميعا والنهزة الشئ الذي هو معتبر لك والانهاز كالاقتراض يعتدي الى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد تضمن الانهاز معنى الانخاذ فيعتدي الى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر ان لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثابة لا يشبه وفي المتع شرح الارشاد اختلف (٢٠٠) المتكلمون في أنه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فحوزه أكثر

المتينة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي أي لها تأويل صحيح انتهى ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضاً ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة المنسرفة حال ابتلائي ببليتين عظيمتين والله الحمد والمنة (قوله بل تم أفعال الخلق) كذا في ابتكار الأفكار للآمدي وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن للنزاع في أفعال الاختيارية كثير فائدة لم تعرض لها وقال في ان أفعال العباد (قوله ولم يخاش (اطلاق) عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الأستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثراً في الفعل على ان كلاهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الآطاعة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجهه مبصراً لها) قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنع لما حصل المدح بنفسها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها (للضرورة ممنوعة بل ما عده صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم مدح العدم بعينها الرؤية لان لم يكن لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى بمدوح بنى الشريك عنه بل لان استقاء صفة لانقضاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المبدومات مشاركة في استقاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لا يمدح شريك الباري بنى صفات النقص عنده مع امتناع نبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مريباً لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منها أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الخاكيم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القابل بالوقوع يدعي الامكان لاحالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى ومن يدعي الاستماع فأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ صاحب الدين الكرمانى رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائماً معه متكاً فكلمه انهز فرصة اشتغل بالتوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تم أفعال المخلوقات كلها وان الأدلة انما تجري بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الأستاذ مع انه جعل المؤثر في أفعال العباد بمجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه منع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لأفعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير قوت شيء من تقديره لكن قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وهذا تبين أن تخاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدواع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه في المتع الخامس من أنه يجوز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها (كفى)

(قوله والمواقف الح) هذا اعتراض على الشارح بأن ما جعله ضروريا جعله صاحب (٢٠١) المواقف نظريا حيث يثبت بالدليل ويمكن

أن يقال إن ما ذكره المواقف
تنبه لادليل كما يدل عليه
كلام شارحه السيد السند
حيث قال كما يشهد به -
البسيطة (قوله عما أتى
به يمكن) لفظة من ههنا
بمعنى في كما في قول الشاعر
* ولست بالأكثر منهم حصي *
فلا يلزم الجمع بين اللام
ومن في أفضل التفضيل
(قوله بينا أو مينا) الأول
إشارة إلى ما ذكره الشارح
من الضرورة والثاني إلى
ما نقله عن المواقف من
النظرية (قوله وإن قيل
أنه الح) هذا إشارة إلى
الرد على المحشي الخيالي
وفي بعض النسخ وأزيل
وله وجه أيضا (قوله
واشتمال المشي الح) هذا
تمهيد مقدمة لأجل الرد
على الشارح بقوله فلا يتم
الح وأنت خير بأنه لا يلزم
في الدليل رد جميع المذاهب
الباطلة بل يكفي فيه رد
المشهور (قوله يقال الح)
قائله المحشي الخيالي (قوله
قلنا لم يرجح الح) قال
عبد الحكيم اللاهوري
كما أن غرض الشارح
بمجرد بيان وجه جعل ما
مصدرية لا ترجيحه على
الموصولية يمكن أن يقال

إطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذاك وقوله من الكفر
والإيمان والطاعة والعصيان إشارة إلى أن المراد بالفعال ما يسمى فعلا لغة إذا الكفر عدم الإيمان والعصيان
عدم الاتقياء فهما أمران عدميان والإيمان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الإضافة وإلى أن
الخلق يتعلق بالأعدام المضافة وأن لا يتعلق بعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لما قال لا يجوز
استناد الكائنات إليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لا بهامه الكفر وهو أن الكفر
والفسق مأمور به لما ذهب إليه العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة وعند الالتباس يجب التوقف
إلى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف نمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق
الفردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والأولاد مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الأول أن
العبد لو كان خالقا الح) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدره العبد فقط يرد كونه باجماع قدرته مع
قدرة الله تعالى وجعل توقف الإيجاد بالقدرية والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف يثبت
بأن الأزيد والآنقص مما أتى به يمكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به
والفرق بين الكسب وبينه في ذلك - وإما كان بينا أو مينا مشكلا وإن قيل أنه إفاضة الوجود
بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات
متخللة أي بين الحركات البطيئة مبن على تركيب الجسم من الجوهر الفرد لأن كون البطء لتخلل
السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا
ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم ردها يقال إنما لا نمنع أنه لا شعور للأنشي بهذه الأمور بل
توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد أن عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين
السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينبغي في الخلل ولا يبقى وفيه بعد
لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه أن كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك
العضلات خفي والمضرة كل نصب معه لم غليظ كذا في القبانوس (قوله أي عملكم على أن
ما مصدرية إلا يحتاج إلى حذف الضمير الح) يقال يرجح ما الموصولة الاستثناء عن جعل العمل بمعنى
المعمول وعن اعتبار الإضافة الاستترافية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على أن الأصل في الإضافة
العهد بخلاف ما الموصولة فإن وضعها للعموم لحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضا
أن فيها مطابقة ما تخون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما معمولون مصدرا بمعنى المعمول
بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وإنما شبه على أن الداعي إليها ليس إلا هذا القدر
هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على أن النص دليل تام لأنه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما
توهم أنه لا يدل عليه إلا على تقدير كونها مصدرية وترجيح إرادة المصدر على الموصولة بالاستثناء
عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئا
تعملون فيما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة الح أن فساد هذا التوهم لا يتوقف
على ظهور هذه النكتة لأن المعاني المصدرية أيضا تصير مقاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب
وعملت ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا (قوله وكقوله تعالى خالق كل شيء أي يمكن بدلالة
العقل) والله منزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أهم من الخلق والاقتدار

(م - ٣٦ حواشي العقائد ثانيا) (عصام) غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى
(ولي الدين)

(قوله جملوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لا يخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله هنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتليس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (٢٠٣) (قوله فجعله الخ) هذا تقريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر

عليه وكذلك لم أن يؤدوا قوله تعالى أن يخلق كمن لا يخلق بالمثل على معنى أن من يستقل بالخلق كمن لا يخلق * لا تقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوجيههم بانهم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا * لانا نقول بإياه سابق النظم لانه بعد اقامة الأدلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لترجيح المشركن على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أن من لا يخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم يشركونهم تلك العجزة عن الخلق إياه في الالهية جملوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالتفائل يكون العباد خالقا لأفعاله الخ) الظاهر خالفين لأفعالهم ويمكن دفعه أيضا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركن بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مائة الملو لاجتماعها في الجوس (والمعزلة لا يثبتون ذلك) أي أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتفصيل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ايس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والافانبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين اكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعزلة) المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم نجهور المعزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والمشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير وتعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفها بنأ وماء ولك أن يجعل المواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل يخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقبل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أنه فيكون بطلان قاعدته كناية عن اختلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطلان التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعل افعلى كذا * والجواب بأن المدح والتم للمحبة كمدح الحسن بالحن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يشل عما يفعل كما ينفعنا بنفع الجزية أيضا فهو علينا لأننا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد تمك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآخر والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بذلك المثابة لأن القائم والآخر كل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد

ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التي احتجوا بها (قوله وقبل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بان هذا الجواب كما ينفعنا بنفع الجزية أيضا فهو علينا لأننا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واجداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس

بجواب تام فالجواب التام المقيد حاذ كره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على ما حققه ان شاء الله تعالى (ما انصف)

(١) قابو الحسين البصري وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركز في عقول العقلاء المتصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (شرح المقامات)

(قوله لا يماز كره) أي بقوله وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله إشارة (٢٠٣) إلى دقة الكلام ووجه التزوم

وذلك لأن الباري تعالى مصدر غير متصف والزاتي متصف غير مصدر وإذا كان الزاتي عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان أصلاً (قوله أن يقول له الخ) أي على أن يقول فالجار متعلق بأجري فحذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أي كما أن المشيئة تكرار بمد الإرادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفاً فلا وجه لتركه (قوله والظاهر الخ) وأنت خير بانه خلاف مذهب المصنف لأنه من المتريدين وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق في محله سيما في التوضيح والصحائف (لما عرفت) أي عرفته آنفاً حيث قال أي بإرادته بالعبد الخ (ولي الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) وسبب إلى الوجه لتركه وهو إن يقال أكتفى بظهور حالهما من بيان حال الإرادة (قوله وما هو المشهور أن الرضا الخ) فيه مسأحة

ما انتصف بها فإن لم يثبت عنده للصدر معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكهم إنما يندفع بآيات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاتي هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لأنه حينئذ يلزم أن لا يوجد زان فتأمل (قوله واذن خلق من الطين كهيئة الطير والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير) ويمكن أن يراد فعل ما هو سبب للخلق لأنه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقاً لرسالة عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته) أي بإرادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بإرادته منه عند بعض لأن الإرادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الإرادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وأنه يريد الكل ومن اليعن أن كون أفعال العباد مخلقة تعالى يقتضي كونها بإرادته فلو قال فهي بإرادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي الكون بمخلقه الكون بإرادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى طاقته فيما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون والظاهر أن يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذلك تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حلها الشارح لكن ينبغي عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة له تعالى إذ لا معنى لكونها بفعله إلا كونها بمخلقه ولم يحمل على معنى المصطاح عليه عند الأشاعرة وهي الإرادة الأزلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار في الإرادة (قوله لانا قول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب أن الدليل أعني قوله لأن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا ينبغي أنه لا حاجة إلى قوله والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله وما يجب أن ينبه عليه أن الرضا بالمقضي أيضاً واجب لكن من حيث أنه مقضي والرضا به من حيث أنه مكسوب للعبد ككفر وما هو المشهور أن الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني إرادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الأحكام والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود أن جميع إرادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لما الآن يقال أكتفى بظهور حالها من بيان حال الإرادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والظاهر أن المراد سلب تأثير قدرة العبد وإرادته ومشيئته (قوله قلنا أنه تعالى أراد منها الكفر والفسق باختبارها) الأولى أراد بهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالإرادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد الإيمان الكافر رغبة واختيار الإيجاب واضطراباً لكنهم خالفوا في جواز تخلف مراده تعالى عن إرادته وقالوا لا تنقص في ذلك إذ لا مغلوبية كماله إذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا ينبغي أن يلزم إرادة وقوع الشيء اختياراً لم إرادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الإرادة مجامع الاختيار فتتحقق تلك الإرادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار

والمراد أن قولهم الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء الخ (قوله ولا ينبغي أنه لو تم الخ) لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبد والخدم وكفى بهذا قبيصة ومغلوية كذا في شرح المقاصد (كفوي)

ونحقيق المقام ان التكليف بالمتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقيح منه شيء والتكليف بالمتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأرادته واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبدان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعدمه والمنسوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كإرادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانما أكون مع الشريك الاغلب يحتل ارادة اني أرجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للمباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد الخ تنوير له ولا يخفى أنه لا يصح تعليقه بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولأنه لا يثبت عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد ان نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالنسبة بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا أو نأمر به وقد يكون مرادا ونسبي عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عيده بأمره بشيء ولا يريد منه قاله تعالى بأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللمباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان العبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كافي الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية يجمع عليه عند من سوي الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل إلى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللمباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فصل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار ويتمتع بخلاف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب إلى قدرته سواء كانت جزءا للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً مختصاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة أفادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع
خفف اللفظ وهو قليل
(قوله ومن قال مقصوده الخ) هذا رد على المحشي
الحيالي بأنه ضيق الواسع
في نفس الامر
(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ) فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالمأمور به فمراد السيد عدم الاتيان بالمأمور به فلا يكون الاتيان به مراده اذا العاقل لا يريد الضدين معا (كفوي)

الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً يدل على أن خلاف الجبرية لا ينقص ما يثاب ويماقب عليها بل نفى الاختيار
عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضاً (قوله ولا قصد) نفى
القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصد
والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب كإضافة الحركة
إلى الارتعاش إلا أن البطش علة غائية والارتعاش منشا الحركة والجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم
الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم أن الكل يخلق الله وإيجاده لم
يلتفت إلى الفرق وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أن لا يثبت عما يفعل
ويرد أنه ينتج على لزوم عدم صحة التكليف أيضاً فلا وجه لتساخيه بناء على بدهة عدم صحة تكليف
الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضاً مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق
الثواب عليه وينتج على عدم صحة أسناد أفعال تقضى سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء
وضع الفعل للقصد متابة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على أن لا نسلم أن الاقتضاء
يوجب الوضع بل للمعرف المبني على الوهم والافتلا فرق في الوضع بين قام وطال فإن كلا منهما موضوع
للحدث والنسبة والزمان لا غير وإنما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال (قوله والنصوص
القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما أن سني ذلك عطف على نفي فرق فقد عطف
الأدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الأولى على
القدرة والقصد والاختيار أسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أنه علق فعلهم
بمختيارهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولورفعت قوله والنصوص القطعية ليكون
المعنى والنصوص القطعية سني عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلاً على بطلان
التالي فالآية الأولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم وأسناد ما يقتضي سابقة القصد
والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لأنه لا تهديد على الكفر والتعريض على الإيمان والترغيب
فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة أسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فإن قيل بعد
تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم إرادته
تعالى أفعال العباد أنه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالإيمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يردلان ما سبق إبطال لتعميم الإرادة بلزوم الجبر وهذا
آيات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعمتجه أن استضاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه
والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة
إلى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غي فلا تلتفت إليه فأنك بما سمعت عنه
غني (قوله لأنها إما أن تتعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الإرادة
ليس إلا لشمولها الموجودات إذ لو كانت الإرادة شاملة لعدم أيضاً لم يكن عدم أزيل لأن كل مراد حدث
بل لعدم نتيجة عدم الإرادة كما نطق به الحديث المرفوع بإشادة الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول
عدم الإرادة علة لعدم الشيء بحكم أن عدم العلة علة لعدم فلو تعلقت الإرادة بعدم لاجتمعت علتان
مستقلتان على شيء فالأظهر كما قيل أن يقال أن تعلقت الإرادة بالوجود يجب والامتنع لامتناع المعلول

قوله وربما يقال الخ) قائله
المحتج الخيالي (قوله أنه
لا تأثير) فاعل يكفي (قوله
وأورد الخ) المورد المحتج
الخيالي (قوله ويرد) أي
هذا الإراد (قوله أنه
يجب) أي أنه ينبغي (قوله
أورد الخ) المورد المحتج
الخيالي (قوله ولا يرد الخ)
أي لا يرد هذا الإراد
(قوله والجواب عنه الخ)
هذا رد على المحتج الخيالي
(قوله أورد عليه الخ)
المورد المحتج الخيالي (قوله
فلا يظهر كما قيل الخ)
قائله المحتج الخيالي
(ولي الدين)

(قوله فنبيل الخ) قاله الحنفي (٣٠٦) الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على الحنفي الخيالي حيث قال

وقد يجاب بان الاختيار الخ
(قوله على ما عرفت)
أى فى الشرح (قوله كما
نوم البعض) المتوهم هو المحنى
الخيالى (قوله قيل هذا
الخ) قائله المحنى الخيالى
(قوله ولا ينفع دعوى الخ)
هنا رد على ما ذكره المحقق
صدر السبعة فى التوضيح
حيث ادعى ان صرف
القدرة فعل البعد ولا يطلق
عليه الخلق لانه صفة قائمة
بالموجود ليست بموجود
ولا معدوم الذى يقال لها
الحال والخلق انما يطلق
على الفعل الموجود فى
الخارج (قوله والسكب
مقدور الخ) مخبر هذا
الكلام ان يقال والسكب
الذى هو صرف البعد
قدرته الى الفعل مقدور
لا بد وقع ذلك المقدور
الذى هو الصرف فى محل
قدرة البعد وذلك الخلق
هو نفس البعد وأطرانه
والخلق الذى هو إيجاد
الله تعالى وقع لاني محل
قدرة الله تعالى وذلك
لان قدرة الله تدينه قائمة
بذات الله تعالى فكانت منزوعة
عن الخلق ولا يطلق لفظ

بدون العلة ولك أن تتكلف بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بإرادته الآن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعني يتعلق الإرادة بالعدم إلا أن تقتضي الإرادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الإرادة بأنه إن تعلق العلم بالوجود وجب والامتنع إذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والالتزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو مستعاضاً) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجباً أو مستعاضاً للاختيار خفي - نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فاعتبار علمه ظاهر لأنه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجباً فلا يكون اختيارياً وأما اعتبار الإرادة فقيل مبنى على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لأنه كما إن تعلق الإرادة وإن كان حادثاً يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الإيجاب يخرجهم عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق إرادته باختياره فلا يخرجهم الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فإن تعلق إرادته تعالى ليس باختياره لأن تعلق إرادته تعالى عقيب إرادة العبد تندرج (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والالم تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفي بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى أن السؤال إنما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا) وإن أبيت فالبرهان على ما عرفت والبداهي ليس إلا مطلق المدخلة سواء كان بالتأثير أو لا لا بمجرد كونه مداراً محضاً كالأحراق بالنسبة إلى النار لا بالتأثير كما نوهم البعض لأن نفي التأثير ليس بداهياً بل إنما ثبت بقيام البرهان على أن السكك بخلقه تعالى استقلالاً (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قبل هذا هو التعقيب الذاتي والافعال مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضاً بحسب الحقيقة لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والاحتاج في خلق الافعال إلى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الأسباب العادية التي ليست سببها الإلهية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وإرادته إنما يصير كسباً بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلق الله تعالى لم يكن كسباً فالكسب مقدم على الخلق ذاتاً متأخر عنه وصفاً ولا بعد في ذلك فإن الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار اقتضاه إلى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلًا وكون الفعل مقدوراً لله تعالى باعتبار الإيجاد ومقدور العبد بحسب الكسب شجبه عليه أن الكسب صرف القدرة فخلق صرف إرادة الله تعالى فلا شيء للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارياً في إخراجهم عن كونه مخلوقاً للعبد لأن مسألة خلق الافعال تبع الافعال الاعتبارية ألا ترى أنه جعل الكفر من المخلوقات وإذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسباً من العبد فهو راجع إلى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته وخلق لاني محل قدرته) فيه أن الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لأن الحال مع المحل يتغاير إن وصفات الله تعالى لأعين ذاته ولا غيره هكذا حقق في التمهيد فافترق الكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(قوله فكل منهما) أي كل من النكسب القائم بالقدور والخلق القائم بالخلق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خير بأنه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التلخيص آتفاً على هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ إلى الجواب ولا إلى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله تعالى (قوله الكسب لقدور) أي المكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أي قدرة (قوله الكسب لخلق) أي الخلق (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آتفاً حيث قال ولا ينفع الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب في شرح المواقف للسيد السند لأن أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل في شرحه لاسيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضاً وأما فعل البهائم كما وقع في عبارة السيد السند والضيق في قوله مع أنه قال راجع إلى صاحب المواقف والمقول ليس له بل للشارح فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف لأنه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن ايضاح حال الغير) أي بمحطاط شأنه (قوله في التعريف) أي تعريف

فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب مقدور وقع مكتوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لافي محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لقدور وقع في محل قدرته والخلق لقدور لافي محل قدرته ووجه عدم صحة أفراد القادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسباً (قوله أن الشركة أن يجتمع آسان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد أن الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة محمودة) فيه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضاً كذلك لأن ما يترتب على الخلق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال أن الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقاً للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعده سقماً والخلق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتملى عن السقم وإن الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سقم (قوله والحين منها) في المواقف القبيح ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه والحين بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق وهذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى أنصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح بالخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضاً لا يخص الآجل فإنه كثيراً ما يجزى الفاعل عاجلاً إذا صدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الآثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكون في التعريف أحد الأمرين وكون التعريف بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولأن الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوماً عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل يني عن ايضاح حال الغير كذا في المواقف ومتضاء أن المدح أيضاً أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وإن لعقاب عليه لأنه مما يتعلق به الذم لا بما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) أنه قال لكن

الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فإنها كالواجب في أنها يشتركان بتركها في الإثم كذا في فتح الغفار شرح الشارح لابن نجيم (قوله وأن لعقاب عليه) أي وأنه لا عقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسيري يعني أن المراد بمقوبة ترك السنة العموية بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا في التلويح وأعلم أن المراد بحرمان الشفاعة هنا أن لا ينفع العاصي في أحد إلا أن لا ينفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما ثبت عليه الكمال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاء أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى أنه غير مراد فالرضاء عندنا الإرادة من غير اعتراض وعندهم الإرادة إذا لإرادة القبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا يتعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني أن الإرادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الإرادة والمشيئة والتقدير ومسألة تعلق الرضاء وعنده وليس المعنى أنه يد بمسألة الرضاء ذلك لكن بجوانبه لم يكن هنا حديث المحبة والامر إلا أن يقال قد اشتهر أن الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه أن استحقاق الذم والعقاب لا ضاعة قدرة فعل الخير وفيه أنه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على أن القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بأن الحنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر أنه لا تقصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علة كسب قدرة الشر وكسب الشر والضاعة فعل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به أن الذم على عدم الاستطاعة مع أن عدم أزمي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه أن معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم زل آذانهم منزلة عدم عدم ترتب الفائدة عليها ونزله منزلة عدم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد اتفقوا على أنه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى أن قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل أن هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجديد الامثال) أشار بما سيصرح آخر من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بقاء تسليم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل تجديد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد أن الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فأنجبه أن الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يشترط على انتفاءه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يتم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل عدمه فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها للفعل قبله فالتأثير انه يحدث مع الفعل لان الاصل عدمه قبل حصوله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل فضلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنفى عند الاشعري يكون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على أنه ذكر صاحب المواقف أن أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتعلق به حيث

(قوله فلا وجه لما قيل
الخ) قائله الخ حتى الخيالي
(ولى الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة)
 لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قيل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم
 إيجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض
 بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يتبع الفعل في الحالة الاولى
 لاستقاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون
 وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية
 من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك
 من الامور الثابتة فن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة
 لا معنى موجودا يتبع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح وبما قلنا لك مذهبهم
 من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان الفاعلين يكون الاستطاعة قبل الفعل
 لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا
 البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
 المستجبة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا يجوز أن
 تكون القدرة عليه معه والالزم إيجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تعبد بمذهب وفي ان
 وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الآن يسند الى حكم بدية العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ
 دفع لما يجي على قوله والافتقار ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالحل انه حينئذ لا يكون أحدهما
 أولى بأن يكون وصفا للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر
 من شيء من الامور القائمة بالحل لكن في تمام أمثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة للاختصاص
 الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمجمل دون آخر (قوله أشار الى
 الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قبل
 السلامة أمر عديمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال مختار
 انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض
 والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحسن بخلاف
 القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد ما فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف)
 يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفة كيف يصح
 اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها برتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية
 شاهدا لهذا الاطلاق لا يجبه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه
 وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارة بالمكلف
 بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها
 حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفه اذ
 يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفه ويريد بقوله اسم فاعل بمحمل عليه بمحمل معناه عليه
 (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) اذ بها يمكن العبد من

(قوله فمن قال الخ) قائله
 الخشي الخيالي (قوله وبما
 قلنا الخ) أي قبل هذا
 القول حيث قال على انه
 ذكر صاحب المواقف
 (قوله قيل الخ) قائله
 الخشي الخيالي (قوله كذا
 قيل) قائله الخشي الخيالي
 (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عفيه لاحالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كافي قوله فان اريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق المعجز في العرف واللفظ على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيها من المعجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لتدبره المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف المعجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تفسيرا لقول الامام أيضا (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال برده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان محتما في نفسه كجمع الضدين) هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وانما ابل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه أما الخلاف في جوازه وأما ما يمنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وأما النزاع في الجواز يوم انه وقع النزاع في جواز جميع أناس ما لم يقع التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالمتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ وإنما يدل على أن الامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا يتناقض عدم وقوع التكليف وإنما يتناقض عدم إمكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا نحملها مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامساك مثل التخلص منه ولا ينبغي أن يحمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك أن العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلماذا استدل عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع المنفي لتفي الاستمرار ودون بيانها خرط الفتاد (قوله وجوزه الاشعري بناء على أنه لا يقيح من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجوز التكليف بالمتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان المتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق وذلك أن تقول عدم التجوز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأتت هذه نكتة كما لا ينبغي على من هو أهل لتعويها وإنما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظري استخراجها * ودقت بالنقص وهو أنها لو صحت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لمب بالايمان لانه علم أنهم لا يؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم أنهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان عند اليأس مبتلا ما كلف به وخارجا عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل

وجه المسامحة في ذكر

الاول في الموضعين (قوله

مراد الامام) أي الامام

الرازي كما تقدم آنفا في

قوله ومن هنا ذهب

بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة

عفيه) بطريق جرى العادة

(قوله يشعر بالخلاف فيه

أيضا) حيث قال وجواز

التكليف به فرع تصوره

وهو مختلف فيه فمنهم من

قال يمكن تصوره ومنهم

من قال باستحالته وهكذا

قال الشارح أيضا في شرح

المقاصد فلا رجة لتخصيصه

بكلام المواقف (قوله

وفيه بحث لانه تعالى الخ)

حاصل بحثه منع تقريب

قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم

بأنهم لا يؤمنون بعد حمل

الايمان في قوله لزم أن

لا يجوز تكليف أمثال أبي

لمب بالايمان على الايمان

مطلقا أي سواء كان نافعا

أولا وحاصل دفعه حمل

الايمان فيه على النافع

وتخصيصه به (كفوى)

(قوله الى ما قبل الخ)
قائله المحشي الخيالي (قوله
وأورد الخ) المورد المحشي
الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويمكن خلها الخ)

حاصل هذا الحل منع
الملازمة الثانية من التقرير
أعني قوله لو وقع لزوم
كذب كلام الله تعالى كما
ان ما ذكره الشارح منع
الملازمة الاولى منه أعني
قوله لو كان جائزاً لما لزوم
من فرض وقوعه محال
لكن يرد عليه ان الكلام

في كلامه تعالى الذي قد
وقع وثبت منه تعالى فعني
الملازمة انه لو وقع لزوم
كذب كلامه تعالى الذي

قد وقع وثبت لافي مطلق
كلامه تعالى والمنع المذكور
مبني على حمله على ذلك ثم
ان سوق كلامه يقتضي

ان يقال اذ تقدير وقوعه
يستلزم كون خبره تعالى
بانه يكلف النفس بما

ليس في وسعها أو يقال
يستلزم كون خبره تعالى
بوقوعه فتأمل (قوله لانه
يحقق بعد الخ) هذا لا يبدل

على المدعى لان محققه بعد
تحقق السبب مع ارادة عدم
تحققه لا ينافي عدم حصوله
لو لم يتعلق الارادة به قبل

على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالأعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتي بها أصلاً ويمكن حلها
بغير ما ذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه
يستلزم كون خبره تعالى بإيمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم إيمانهم
لانه الواقع اتفاقاً حتى لو كان الواقع إيمانهم لا يخبر به لانه لا يلزم إيمانهم (قوله وما يوجد من الالم في
المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد والخلاف في انه هل للعبد
صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالإنسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليفه بعد جعله
مخلوق الله تعالى وهو يفتي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لا محالة فان مكتوب العبد عما للعبد صنع
لتخليفه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلق الله تعالى وانما يخلق عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
الشارح بقوله والاوولي أن لا يقيد بالتخليق الخ ونحوه انه اذا لم يكن للعبد مدخل بالكسب ولا بالتخليق
فما وجه مؤاخذه العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيب
عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة يعني
استحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائماً
بالناظر لكنه ليس قائماً بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائماً بمحل القدرة ولم
يحتاج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مطوية وهي انما نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة
الى المتولدات فينا حالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على
قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب متمم وبعده
لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة بوجهه ويفوت التمكن
من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل
وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال
ولهذا لا يمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بالارادة المتمكن فان الارادة
ما به يرجح أحد طرفي المقذور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الآن ما ذكره أظهر فلذا
اختاره فتأمل (قوله والمقتول) أي كل مقتول) ميت بأجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله
انه يموت فيه وللتناس أجل واحد عند غير السكبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند
الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير السكبي فانه عند السكبي
أيضاً مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفاً لما عنده وفيه ان السكبي أيضاً قائل بأن
القاتل قد قطع الاجل اثنائي ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع
بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم يخرج عادته تعالى
بموت جماعة في ساعة يرد قوله أهم أيضاً لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم
أيضاً فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من
سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واستغاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غيرين بين ما هو خلاف
العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه افرق من شناعة الإلزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعلاً

الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله أنهم أيضاً) فاعل خبره (كفوى)

(قوله ووجه بانه الخ) الموجة (٢١٢) هو المحشي الخبالي (قوله كما توهم فقبل الخ) المتوهم القائل هو المحشي الخبالي

{ قوله وأورد الخ } المورد هو المحشي الخبالي { قوله العارية } وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العارفان طلبها عيب على ما قال الجمهوري وابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العاريات والعارية واوية على ما صرحوا أنفسهم به وفي المبسوط وغيره انها من العربية تملك النار بلا عوض ورده وغيره بالاشتقاق استعاره منه فاعاره واستعاره الشيء على حذف من والصواب ان المنسوب اليه العارة اسم من الاعارة ويجوز ان تكون من التماور والتأوب وان تكون الباء لا معنى كالكرسي ذكره الزاهد كذا في جامع الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ) توجيه للعبارة بحيث يندفع عنه ما قيل الصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه

القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا لا تعجز ذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الي الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير هدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيميش الى وقت هو أجل له (قوله لئان الله تعالى قد حكم بالجلال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التزويل مصدره بقوله اسكن أمة أجل وتبين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامم في الاستدلال بحث وقوله واحتجبت المعتزلة الخ مخالفا لما نقل عنهم اتهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكرنا من المذاهب بصورة بصورة الحجة ولا يبعد ان يقال تبع الواضع لادعائهم فان ما ذكرنا حجة لادعائهم ولذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع اللبس لا ينفع (قوله وبانه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذمما الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعله بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا يتنافى استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا يتنافى تقدير الاجل ولا يتنافى ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعله بأن طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤرل الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقبل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لا تناقض الآيات القطعية وان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فبا كلمة) ما يمول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بهضم كل ما يتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالما كقول اجماعا ولهذا ولزم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديدا للرزق بل هو في دعوي اختصاصه بالحيوان وأورد على التعريف المعمول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصا بالانتفع به لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لانتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل أحد رزق غيره وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك بمذمة المعتزلة وسطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تنويع على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على السكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله) لاجابة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما معنى ذلك فلا يتم انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملاك الاكل

الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكره حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت بأجله وقد بالحجة القاطعة ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منبه (كفوي)

وقد اعتبر حيث قال يملوك يا كلاء المسالك (قوله والله تعالى يصل من يشاء) خص الفعلين بتقديم
 المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لخالفه المعتزلة في صحة استداه الى الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت
 الكثرة لاحل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يفضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر
 بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من
 عن لا ينصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق
 وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق
 الاعمال ووجه الاشارة الى انه ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
 معروف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم نعم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل
 نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد
 انما تم لو لم يخل بمض الازمة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع ازمته نبوته باللغة الى كل
 أحد من اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً او تسميته ضالاً اشارة الى رد
 توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالاً يجعل الافعال للوجدان على
 صفة نحو احدثه بمعنى وجدته محموداً او يجعله بمعنى التصيير بمعنى تصير الله اياه ضالاً او بمعنى
 تسميته ضالاً كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لا تتوا الاشياء أنداداً له وله توجيه آخر وهو
 إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد التعليق بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل
 ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد
 نضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازاً بطريق التسبب) لحل المضاف الى النبي عليه الصلاة
 والسلام على بيان الطريق متاع كما ان لحل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مناساً والمذكور في كلام
 المشايخ ان الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار لسكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
 (قوله ومثل هداه الله تعالى) فلم يندمجوا (قوله تعالى) (وأما نوح فقد هداهم فاستجابوا للغي على
 الهدى) على ما هو المشهور من أن استجاب الغي على الهدى كناية عن عدم اعتدائهم ومنهم من قال
 بمحمل أن يكون كناية عن إهدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو
 أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآلة والحديث المذكوران ولو
 أريد باظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فها هو اقراره لان الرسول لا يمكنه أن
 يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو مخلق الله الاعتداء فيه ولم يهد قومه
 لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
 وبهذا اندفع أيضاً ان في ذكره المعتزلة قوات طريق المطاوعة فان الاعتداء المطاوعة للهداية لا يلزم
 ذلك البيان واندفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ
 الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة
 (قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطله لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليمهم
 بل عابنا وليس المراد ان المشهور يناق ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ
 ببيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للعبد)

(قوله على ما قدمناه) أي
 آتفا (قوله ومنهم من الخ)
 المراد منه الحنفي الخيالي
 (قوله وبهذا اندفع الخ)
 هذارد على الحنفي الخيالي
 وكذا المراد به في قوله
 واندفع أيضاً الخ (قوله كما
 وهم الخ) الواهم هو
 الحنفي الخيالي (ولي بالدين)

في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواري وفي
المواقف ما هو الاصلح للبعد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الحيائي وقد مررت في صدر
الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله وما
كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزي بالاعمال الواجبة شرعا وبمحمد المنعم الذي
أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق
امتانه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيها
ان انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لسان الامح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي
قوله ولما كان لسؤال العصاة الخ لانه بالسؤال والابتهال الى الله بصير اللطف أصلح له وبصير أحق
بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في
جواب غاية منتهى حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصاحبة وان لم يكن أصلح
بالنسبة الى البعد فلا يكون بخلا ونفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم
(قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين
تينا تنشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لا عراضه عن تسعة وتسعين اسما
لله ويتبين أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان الثابت من الذنب كن لا ذنب له وبذلك على
ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لاحالة
لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لقررحم عناهم وبهدم
عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فهدم عذاب الابرار بطريق الاولى فيعلم من بيان وجه
تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفي به وقوله بما يعلم ويريد متعلق بعذاب
القبر والتعظيم على سبيل التنازع أي بما يعلمه الله ويريد به بني منها غير متعين وان صرح
الا نأ بالعض كما مر في التعذيب وكالجمل على فرنس الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل
أن يكون متعلقا بالتعظيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريد (قوله وسؤال منكرو ونكير
وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الحيائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين
منكرا ونكبرا وقالوا انما المذكور ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو
تقريب للملكين له ولما ما وقع في حسان المصابيح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت انما ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
وكان النكير أحيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان
منكرا ونكيرا جنسان والا فني ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا
الجميع في آن واحد ولا يبعد أن نكيرهما للإشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن
نبيهم والمقصود من آيات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح المطلق السؤال في المتن وقوله ثابت
كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لاستحالة
حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلا تقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد
بالصادق إما النبي لان القرآن أيضا يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع
الاستعاذة منه) فيه نظر
لجواز ان يكون قائمة
الاستعاذة التوفيق للتوبة
أو العصاة عن العصيان
والقياس على الدعاء بالرحمة
على الكفار مع الفارق
كما لا يخفى (كنهوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو أنه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا بعد أن يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لأن ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى أن شيئاً مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعميم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت إلا بواحد يدل على التعميم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا فقدم نص التعميم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الأولى ما ذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشياً فهما متبايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية أن الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيه بأن أزمته الدنيا في جنب أزمته الآخرة أقل قليل فلا استقلالها استعمل الفاء تأويل لا داعي إليه وأشار بقوله وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى إلى أن الثبوت بالدلالة السمعية حق وكون الأخبار أخباراً لا يثبت في كونها أدليلاً مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزوه بعض المعتزلة وطائفة من السكرامية بناء على تجويز تعذيب الجناد والجواب بجواز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوتا من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أو لذة التعميم يدل على أن إنكارهم مبنى على عديم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر أنهم لما وقعوا بين إثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل * والمأكل في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا إلى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شهبان قويتان للمكركين تحبوت الأحاب في دفعهما وجعلوا من أحرق وذري أجزاءه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبلاً وذبوراً أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها أخلاً بالبيان وتنبههم بعدم التأمل في عجائب الملك والملوك وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى إنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير أن نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والأمانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله وأعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردناها بالذكر) لإمارة لأفردناها بالذكر بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتأكيده) وإيراداً للمثلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يؤيد الحق وورد في الحديث من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مثله المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لأن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما إما عن تخريبه أو عن تعبيره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي
عرض النار (قوله والجواب
بجواز الخ) أي جواب
الشارح (قوله ذلك) فاعل
يظن (ولي الدين)

(قوله عطف عذاب يوم
القيامة) فيه نظر فإن
المعطوف هو الإدخال في
أشد العذاب يوم القيامة
فيقيد الإدخال والعرض
متبايران فلا يلزم تغاير
العرض لعذاب يوم القيامة
(قوله صريح النظم) هذا
غير مسلم بل هو أدل المسئلة
على أنه لو تم هذه الدلالة
لكن في المقصود وبلغوا
سائر المقدمات لا يخفى
(كفوى)

تخرجه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخریب العالم الصغير وهو بالموت والثاني أنه كيف يعمره بعد ما خربه وهو أنه يعيده كما كان حياً عالمًا عاتلاً ويوصل إليه الثواب والعقاب والثالث أنه كيف يخرّب هذا العالم الكبير وهو أنه يخرّبه بتفريق الأجزاء أو بالاعدام والافتناء والرابع أنه كيف يعمره بعد تخرّبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها) في شرح المواقف اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الألهيين والثالث ثبوتها معاً وهو قول كثير من المحققين كالحليسي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمّر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية قائمهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المسكفة والمطيع والغاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل عاداتها أو هي جوهر فإن بعد فساد البنية فيمكن المعاد حيثئذ هذا كلامه ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالأولى الرابع عدم كل منهما وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو يشكره وكيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وإنما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما أنه هل يفتى الإنسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيًا وإثباتًا فقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيًا على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي أن يكون إشارة إلى أن الراجح عنده ذلك ووجه أن امتناع إعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع أنه يعتقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدوم وإعادة المعدوم ممتعة أن الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة متنوعة لأن إعادة جميع الأجزاء الأصلية للإنسان وإعادة روحه إليه (قوله لما ورد في الحديث أن أهل الجنة جرد مرد وأن الجهنمي ضرس مثل أحد) يقتضي هذا أن بدنا جرد عن لحية وعن أشعاره يكون بدنا آخر وإن بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع أنه خلاف المتعارف وقد يجاب بأن عظم الضرس بالاستفخا لا يضم زائد والإلزام تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بأن العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وإنما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز أن تكون الأجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لأن الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغير البدن لكونه بالاستفخا والإلزام التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا قال من قال مامن مذهب إلا وللتاسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لأنه يوهن فساد التاسخ والاليق أن يذكر في الجواب أن يقال وإن سمي مثل هذا تاسخاً كان هذا نزاعاً في مجرد الاسم ومن هنا قال من قال مامن مذهب إلا وللتاسخ فيه

(قوله أن الصغرى) خبر
قوله ووجه أن الخ (قوله
ويرد بأن الخ) الراد هو
الجنسي الخيالي (قوله
لكن وجود الرد) جميع
النسخ التي رأيناها وجود
الرد والصواب وجوه الرد
(ولي الدين)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانقال الروح من بدن الى بدن متغيرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالاً بالسبع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ما ليس قائده على قدر العدل والظاهر ان المراد في الفائدة مطلقاً والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتاباً فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله مع صفه يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر فانما لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معاملة بلاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطالع حفظه النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسر به تلك يقال الحشرات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبهاً على ان المراد به معهود والظاهر في قوله بقيت الذي يؤتي ليكون وصفاً بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وبما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحتاجه لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقدره بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حملة على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محرقة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكون) الكون في الآية عند الاكثر الخبير المبالغ في الكثرة ومن حملة على الماء قال انه اسم نهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوناً لانه يعني من نهر الكون وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يجي أفعل التفضيل من اللون وكون كثراته كنجوم السماء باعتبار العدد أو الامعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظلم أبداً فلا يشرب ماء الجنة الا للتعميم وأما المبني بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لا يظلم في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المراتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة لا وقوع والجواز وجوزة أبو الهذيل ويشرب من غير حكم بالوقوع واختلاف قول الجاني في نفيه وأنياته وعلى تقدير تسليم كونه تعدياً للمؤمنين يجوز أن يكون انظيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر قبلتها (قوله وتمسك المتكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكاً لتكرى الجنة والنار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي)
المراد به هو حاشية الخيالي
(ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب
صلاح الدين عن هذا بان
الاستبعاد نشأ من قياس
القائب على الشاهد وهو
باطل وهذا بخلاف وزن
الاعمال فانه غير ممكن عقلاً
(كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة

(٢١٦)

قوله لا يقابل التوقف ويمكن
تصحیح المقابلة بان العام
اذا قبل بالخاص يراد به
ماوراءه على ما يشعر به التعمير
بالاولى دون الصواب
مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الإسلامية لا ينكر ونهها مطلقاً فيرد عليه أنه يدل على امتناعها مطلقاً وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونها في عالم العناصر أنها لو كانت في عالم العناصر لزم التباس وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره إلا أن صاحب الدليل كان ملتزماً للدليل العقلي فلم يبق ما لترمه بحاله ووجه أنها لو كانت في عالم الأفلاك لزم الحرق والالتام أن ما لا يجوز فيه الحرق والالتام لا يخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتها من قبيل ما يتكون ويفسد وأما وجه أنها لو كانت خارج عالم العناصر والأفلاك فليس لزوم الحرق والالتام بل المذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لسكان كرمياً أيضاً فيعرض بينهما خلاه وأنه محال (قوله ولما قصه آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال أنه بستان كان بأرض فلسطين بالوادي والباء وقد يسمى فلسطين بكسر قافها وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم عليه الصلاة والسلام وحل الألباط على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى (اهبطوا مصرأ) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) يحتمل الجمل المتعدي إلى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزءاً لعدم إرادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي أن هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس بشيء لأن هذا الجمل إنما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازماً بوعده الحق (قوله لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه أنها لو وجدت بعد أيضاً لما جاز هلاك أهل الجنة وهو يخالف (كل شيء هالك الا وجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والافق لا يقضى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فحينئذ قوله لا تفيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا تفيان إفادة لإعادة * فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فناء أهلها لانهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء الرضوان والخور والعلمان وغيرها من أهلها فلذا احتاج إلى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام نارة في حق أهل النار وضمير فيها للنار ونارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجبهة إلى أنها تفيان وبني أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع) إنما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك الا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لأنه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية أنها اسمان إضافيان أنه يخالف قوله تعالى (إن تحببوا كذا) والمراد بالكثرة غير الكفر بقريضة ما حكم به عليها (قوله بناء على أن الإعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم أن الجنة الخ) هذا كلام البيضاوي في أوائل سورة البقرة (قوله بالوادي والباء) يعني تقول فلسطين بالوادي في حال الرفع وفلسطين بالباء في النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين أنها يلزمها الباء في كل حال على ما حققه المحشي في حاشية البيضاوي (قوله وما في بعض الحواشي) وهو حاشية البخاري (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي البخاري (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم الناسخ والصواب الغير الزائد الخ لأن الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فكذا عن أن يكون من الكبار (قوله وأورد) المورد هو المحشي البخاري (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسأني مبني أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي
 والمخالف في عدم الإدخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فإنه زعم أنه بدخله
 في النفاق ولا يخفى أنه كفر مضمّر (قوله نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كيفراً)
 أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لأن مدار الأحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن
 لولم يكن فيما يتعاقى بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة
 دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لأن الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان
 وفرض القصاص واجباب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان وإنشأت الافتتان على سبيل القرض
 ولا يلزم بقاء الإيمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات ولك أن يجعله
 للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لتفسير
 المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف
 فيه) لا خفاء في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا
 يحصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الأمة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبه التوقف
 (قوله أن هذا أحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمتزلة بين
 المغزلتين بل بالكفر لأن النفاق كفر مضمّر على أنه أيضاً مخالف للإجماع المتقدم لأناف للإجماع
 لأن المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين إلا أن يقال الكفر المضمّر لا يمنع تلك المعاملة
 (قوله والجواب أن المراد بالآية عموماً الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق) فيصرف الفاسق المطلق
 إليه لأنه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد بالمؤمن الكامل في
 الإيمان وإذا كان الحديث وارداً على سبيل التعليل لم يمكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان
 إيمان الزاني إلى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد بالإيمان
 كامل لكن ترك التقييد بتعليل مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث مهيأ في صورة الخبر فيكون في قوة
 لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المناقبة للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً
 وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حنان المصايح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء
 أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت
 وإن زني وإن سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثانية وإن زني وإن
 سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وإن زني وإن سرق يارسول
 الله قال وإن زني وإن سرق رغم أنف أبي الدرداء ومارواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الإيمان
 والرهيم الذل يقال رغم أنف الله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع
 الذليل الجبهة على الأرض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجبت الخوارج بالنصوص
 الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى أن كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول
 صلته فلا يتناول الفاسق لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفروا ونحن لا نخالف
 في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة
 الظاهر لما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشئ بما

(قوله ومنهم من قال الحق)
 قائله الخشي الخيالي (قوله
 يقص على المنبر) أي يعظ
 الناس (قوله ولمن خاف
 مقام ربه) أي خاف من
 القيام بحضرة ربه يوم
 القيامة وترك المعصية
 (ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن ما للعموم فتحمل الآية على عموم النبي وإن كان الظاهر نفي العموم لدخول النبي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الإيمان ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بشقهم لم تنحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من كفر لا يبعد الإيمان أيضاً فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغیر الحصر ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً إذ كثر إطلاق الفاسق فيه على الكافر الأصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعاراً للكفر فلم لا يجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك ظاهره إماما قيل أن المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم موصوماً ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب بالاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب في الكافر إذ كون العاصي معذباً من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارح ما قيل أن المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يمتدح صاحب الصغيرة ويعني للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهراً في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافراً لم يكن كل خزي على الكافرين لأن للعاصي الممتدح أيضاً خزياً لقوله تعالى (أنك من تدخل النار فقد أضرته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب الصغار وقوله للتصويع على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنفرد على ذلك (قوله والله تعالى لا يفتر أن يشرك به إجماع المسلمين) يعني بالإتوبة ويريد إجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة المنبري والملاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في الاجتهاد إذا لم يمتدح للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمدور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون إلى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لأنه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يثبت عما يفعل والذاهبون إلى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والأدلة الثلاثة المذكورة مثبتة عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد وتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة بأنابة الحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً إن نهاية الكرم تقضي العفو عن نهاية الجنابة ويدفعه أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجنابة ويرد على قوله وأيضاً الكافر بمقتده حقاً ولا يطلب له عفواً أنه بمقتده حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب بمقتده ما هو الحق فيطلب

(العفو)

(قوله إماما قيل الخ) خبر
لقوله والجواب قائله المحشي
الخيالي (قوله ما قيل أن
المراد الخ) قائله المحشي
الخيالي (قوله ما قيل من
أنه) قائله المحشي الخيالي
(قوله وقيل على قوله الخ)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند
لغير الحصر) كجبرذالتا كيد
(قوله وغير المسيء لم يتجه)
فيه نظر ظاهر إذ يتجه حينئذ
أيضاً أنه يكفي التفرقة بأنابة
غير المسيء دون المسيء
(كفوى)

(قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وقد يقال الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله قبل المراد الخ) قائمه
المحشي الخيالي الى قوله فتأمل (ولي الدين) (٢٢١)

(قوله نبوت الباطل أبداً)
قوله أبداً متعلق بالنبوت
(قوله فلا اعتقاده في كل
زمان) ان أراد ما هو الظاهر
منه يكذب به قوله ان الاعتقاد
في الدنيا لا يتأبد وان أراد ان
الاعتقاد نبوته في كل زمان
جزءاً فلا يتفرع عليه قوله
فتأبد جزءاً بل لا يلزم من
تأبد المعتقد تأبد جزء
الاعتقاد كما لا يخفى (قوله
لعدم تنهي زمان اعتقاد
الباطل) فيه ان اعتقاد
نبوت الباطل في الازل اتم
بوجوب عدم انتهائه في زمان
نبوت الباطل بحسب الاعتقاد
لا عدم التسامي في زمان
الاعتقاد والمقتضى لتأبد
الجزء هو الثاني دون الاول
كما فصّح عنه قوله فاذا
قوبل زمان الجزء بزمان
الاعتقاد (قوله ولدفع
هذا جعل الخ) الجاعل المحشي
الخيالي (قوله وكل منهما
يدل على عدم الخ) فيه نظر
فان غاية ما في الباب ان كلا
من الآيتين لا تدل على
تعيين عدم العقاب لانهما تدل
على عدم تعيين عدم العقاب
وبينهما بون بعيد وأيضاً
لا ملازمة في قوله لو تعين

المعنى فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الأبد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد إذ يرتفع
ذلك الاعتقاد بهد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد نبوت الباطل أبداً فلا اعتقاده (١) في كل
زمان جزءاً فتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأبد الجزء لعدم تنامي زمان
اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضى تكفير الخواارج
صاحب الصغيرة أن لا تغفر للصغار أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبائر (قوله ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء من الصغار والكبائر مع التوبة أو بدونها) فإتيان حكم الشرك مع التوبة الآن يقال المراد
بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بالتوبة فالتوبة بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل
الشرك مع التوبة داخلاً فيما دون ذلك ثم تفيد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب
مع التوبة كذلك فإنه تعيين مغفرته فالأولى أن يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة
ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد
ملاحظة الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالأولى وفي تقرير الحكمين (قوله
والمعتزلة بخصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا يخص لهم سواء ورد عليهم ان يخصص
المغفرة في الآية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغار مطلقاً مما لا يساعده النظم لان
الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير بخصونها للمغفرة أي يخصصون المغفرة ولا طائل
تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك
في مذهبه أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذلك
البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة
وليس إخباراً حتى يكون الخلف فيه تبديلاً للقول وقد يقال في الوعيد تضرر المشيئة لانه لا يثق
بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول بالثبوت ويمكن أن يراد بقولهم المذهب اذا علم أنه
لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه
يشكل على الاحتمال ويختار مشاء العاجل ولا يخاف من المسأل فالأحوط أن يجعل الوعيد قولاً بآ
وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال بخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على
الصغيرة سواء اجنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع
بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا نبات الجزء الاول من الدعوى مع
ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما بهسه من آيات ما ينكره الخصم وأتي بما
لا يفي من آيات ما يعرف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية
تدل عليه لدخول الصغار مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة
وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب وأيضاً الأدلة تدل على الوقوع جزماً اذ لو تعين عدمه لم
يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغار والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أي فلا اعتقاد نبوته في كل زمان (منه)

عدمه لم يعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصغار بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لا تهريب اذ لا شك انه لا يلزم
من عدم تعيين عدم الوقوع تعيين الوقوع جزماً لجواز أن لا يتعين الوقوع أيضاً (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك
 لكان العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا
 لانعلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون ليعلم المغفور له حق نعمة
 المغفرة في ذاته فلا يفوته شكرها وسوق الآية بنفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة
 المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للثبوت الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير
 الكبائر أيضا ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله
 من تعليق آخر وهو المشيئة عندما مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها
 بالاحاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كباثر ما شهون عنه على الكفر على كل
 من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال إن محبتوا الكفر لو جازته وموافقة
 لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة
 بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك
 المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبية على ان انقض العفو بطلق على ترك
 المؤاخذه على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال وينقر ما دون ذلك وينقر لمن يشاء من الصغائر
 والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لاعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص
 بالكبيرة اذ الصغيرة أيضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للتكثير أن يقول وينقر ما دون
 ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال ويعفيه انه يعفو عن الذنب
 عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وايضا يعلق به قوله ويراد به التعلق
 المنوي اذا كان اذا للشرط واللفظي أيضا اذا كان ظرفا صرفا وقوله وهذا تؤول النصوص الدالة على
 تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليب وسلب الايمان يؤول بالتغليب
 أيضا فالاولى ويؤول بهذه النصوص الدالة الخ قاصره (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان اللام
 للمهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في
 الشفاعة المقبولة لم يثبت للمعتزلة النسك بها في اني ثبوت الشفاعة وهل ينفع النبي صلى الله عليه
 وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان
 جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة اذ
 الحديث وعينه ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي
 لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة
 شفاعتي ولم يكن من الاخبار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا ينبغي ان حرمان تارك
 السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى علي ان الحرمان عن شفاعة
 الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول
 وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك
 سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه
 لتخصيص النسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلتتوقف دلالتها

(قوله ولا يخفى ان حمل
 الخ) وعلى هذا مشي العلامة
 الكنتلي حيث قال ولا يخفى
 عليك بعد هذين الوجهين
 والا قرب أن تجري الآية
 على ظاهرها ويخص منها
 المعاصي المغائب علمها
 بالنصوص الدالة على عقاب
 عصاة المؤمنين انتهى وعلى
 هذا حمل الآية القاضي
 البيضاوي وأورد خلافة
 بصيغة التخييل ولقد حققنا
 هذا البحث على هذا قبل
 اطلاعا عليه والله الحمد
 على الموافقة مع المحققين
 فيكون هذا كباثر المكفرات
 من الصلاة الى الصلاة ومن
 الجمعة الى الجمعة فلا يعاقب
 على الصغائر المكفرة
 بمقتضى وعده تعالى فان
 خلف الوعد لا يجوز عليه
 تعالى اتفاقا بخلاف خلف
 الوعيد فان فيه خلافا
 معروفا وليس هذا مذهب
 الاعتزال كما بنوهم كما لا يخفى
 على من له دراية في علم
 الكلام (قوله قاصره) لعل
 وجه للمعرفة اشارة الى
 أن في تقديم هذا على
 يؤول ابهام الحصر
 (ولي الدين)

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحتسب الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح) قوله كالنكرة فيها (أي في الدلالة على العموم) قوله يرد عليه الخ (هذا الاراد أوردته الفاضل الجليلي الفخري في شرح المواقف وأجاب عنه بما سنقله في قوله نعم وإلى السؤال والجواب أشار المحتسب الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام ما في شرح المواقف لكن قال الفاضل الجليلي ابن الفخري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب (٢٢٣) . بارتكاب الصغيرة أصلا وإن

علي اثبات إيمان صاحب الكبيرة ولان الأمر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصبروا مغفورين وأما الثانية فلا شبهة أنه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولاها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار أن آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا إلى الأدلة المتأينة لعمومها فلا يجه أن تسليم الدلالة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها لنفس المبهمة وبهذا اندفع أن ضمير منها راجع إلى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النبي فلا يخص وان كان النزول سبب خاص وقد يدفع أيضا بأنه متقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائدا إلى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فتظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على أنه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النبي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لا تنفع فيه شفاعته بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلان الثابت ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صفات مرتكب الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف أنه لا استحقاق عندهم على الصفات أصلا لم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المراد لا يجزى بإيمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله قمتين الخروج بأنه محتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ايسر له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعي كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم

الذي ذكره وان لم يكن نظيرا لما نحن فيه من جهة اعادة النبي وأما لزوم العموم عند اعادة النبي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع إلى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير ما نحن فيه لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله ما لم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كفوي)

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض الدافع وهو الخيالي ان الضمير الراجع إلى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عموم مجرد عموم مرجعه وذلك حاصل بالتركيب

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبار مخلداً والبعض غير مخلد بنفيه الاجماع على نقي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبار من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين مطلقاً بهذه الآيات كقاتل بن سليمان من المفسرين وكالرجسة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وإن كان للالزام للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء أن يفعل بجهنم عليه أنه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة لبنت للكفر الكبيرة والغول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحيط بجميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلاف في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها الموافق لقوله لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لانه يمنع الخلوص والا فيجبه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من انه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مزار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر) وتعلق الفعل بالمشق يفيد عليه المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد بحريم قتله مطلقاً وبلغوا التقييد بقوله متعمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمداً فالظاهر ان النظم ليس لتعلق الحكم بالمشق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعلق انما ثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوقيفات فتقول في دفع تمسكهم وزجره أن يكون هو الصواب ان ما يفيد الآية ان جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالداً اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى أن يعفو عنه أو يمكن أن يدفع عنه ذلك الجزاء لانه ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يفقر مذنون الشرك فلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستعراق فتكون الآية لمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتعد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يحقق بعدم اعتقاده حداً واستحلاله حتى انه لو لم يعتقه حلالاً لم يعدمه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب البيعة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب البيعة المؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب بيعة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله بنفيه الاجماع الخ)
نظر هذا الاجماع قد سبق
من الامام الرازي في مبحث
الرؤية في بيان قوله واما
الاجماع الخ فلينظر منه
(ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم)
قبل (١) قال الامام وهذا
ضعيف لانه قد ثبت بهذه
الآية ان جزاء القتل
العبد هو ما ذكر و ثبت
بآثار الآيات ان الله تعالى
يوصل الجزاء الى المستحقين
قال الله تعالى من يعمل
سوءاً يجزيه وقال تعالى اليوم
نجزي كل نفس بما كسبت
ومن يعمل مثقال ذرة شراً
يراه استهي فتأمل
(كفوي)

(١) القائل احمد بن حنبل
في حاشيته على شرح
الدواني للعقائد المضنية
(منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لأن اسم الفاعل ض بـ فـ العمل فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ)
 قائله المحشي الخيالي (قوله أولى له قاوولي) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك قاوولي في العالم وهي كلمة موضوعية لا يديد والوعيد
 وقال بعض العلماء معناه أنك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب
 لمن قاربته المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من (٢٢٥) الولي وأصله أولئك الله ما شكره

واللام مزيدة كما في ردق
 لكم أو أولى لك الهلاك
 وقيل أفعل من الولي بعد
 القلب كادني من دون أو
 فعلى بمعنى عقابك النار (قوله
 والمستعمل في هذه الآية
 الخ) أجاب (عبد الحكيم)
 عنه بأن الإيمان الشرعي
 يفيد الإيمان اللغوي قال
 في شرح المقاصد الإيمان في
 اللغة التصديق إفعال من
 الأمن للصبر وراحة أو التعبدية
 بحسب الأصل كان المصدق
 صار ذا أمن من أن يكون
 مكثبا أو جعل التبرأنا
 من التكذيب والخالفه
 ويعدي بالباء باعتبار معنى
 الإقرار والاعتراف كقوله
 تعالى آمن الرسول بما أنزل
 إليه وباللام باعتبار معنى
 الاذعان والقبول كقوله
 تعالى حكاية وما أنت
 بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
 انتهى فلم أن الإيمان يعدي
 بنفسه وهو الموافق لما في

الإيمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر (أي اعتقاده كما هو الظاهر من إضافته إلى الخبر
 أو الوقوع أو اللوقوع المنع له وقوله وجهه صادقا بمحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا
 وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الإيمان والتصديق الذي بحث عنه في كتب الميزان
 بعد اعتبار القطع في الإيمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فإن الإيمان إنما يتعلق بالخبر أو
 بالخبر من حيث أنه أخبر به الخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق
 به ليفطنتك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان
 ولا يقال لك المؤمن به وليس الإيمان في اعتقاده صدق الخبر مجازاً كما يوهمه قوله فإن حقيقة أمن
 به آمنه من التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فإن حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد
 في أمديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام التقوية لأن الاحتمال
 المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الأولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك
 وأتبعك الأرفلون) لبراهته عن احتمال لأم التقوية أولى له قاوولي لأن الكلام في الإيمان لغة
 والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الإيمان الشرعي واستشهد في التعبدية بالباء بقول النبي صلى الله
 عليه وسلم لانه الإيمان لغة والألم يصح تقدير الإيمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه
 وخالف في جعل الإيمان المعدي بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان على تضمنين معنى
 الاعتراف وبشبه أن تكون التعبدية باللام أيضاً لتضمن معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة
 كشاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الإيمان التسليم قال
 ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد أنه لم يتقطن أن ليس التسليم الاذعان والقبول الذي
 لا بد منه في التصديق والنزالي بالتخفيف نسبة إلى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيقات
 النوام كذا في شرح مسلم لا تووي وأنا أرجو أن يكون النزالي نسبة إلى غزالة بمعنى الشمس لانه كان
 كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ویدن هو
 التصديق المقابل للتصور لكن الإيمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان
 كالتصديق في كتب الكلام لأن التصديق في كتب الكلام قسم للمفسر بما لا يحتدل الظن
 والجهل والتفاد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ماني أوائل كتب
 الميزان ينافي ماني شرح المقاصد أنه العلم القطعي إذ التصديق الميزاني يتم الظنون فن خواطر الظنون
 إذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعياً فيما نحن فيه لاخصاص منقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكر ویدن

(م - ٣٩ حواشي العقائد ثاني)

الصحيح فمضى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالياء أنه يتعدى باللام باعتبار
 معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل أنه خالف في جعل الإيمان متعدياً بالياء البيضاوي حيث قال تعلق
 الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ انتهى (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كالأخفى (قوله فمن قال الخ)
 قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ولا يتم ما قيل الخ) قائمه (٢٢٢) الخنثى الخيالي (قوله قيل الخ) قائمه الخنثى الخيالي (قوله أورد الخ) المورد

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نيز من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع اشارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب واتمنا الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحداية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في التفصيله وسيصرح به (قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احوال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريراً بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكماً كعمل الشارع شيئاً جزءاً من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما ان يعتبره جزءاً مطلقاً فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءاً في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القيل قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايماناً لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصریح بان الكلام فيما هو أهم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول اتمها هو عن حصوله) * فان قلت لاخفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءاً للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق للغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئاً منها لم يكن ايماناً قبل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضة لتلك معناه ان النصوص معاضة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب وليكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الثاني (قوله فان قلت نعم

هو الخنثى الخيالي (قوله للاول أي التصديق (قوله للثاني) أي الاقرار (ولى الدين) (قوله لم يقع في موقعه) فيه انه يجوز ان يكون اشارة الى جواب سؤال يكاد يحتاج بالبال ههنا كان يقال لو كان بالايمان عبارة عن التصديق والتصديق عن المعنى المذكور لم يبق وجه لتكفير بعض المعاندين الذين كفروا عناداً واستكباراً فان لهم تصديقاً بالمعنى المذكور وبجواب باننا لانسلم حصول التصديق فيهم ولو سلم ذلك فلا نعلم ان تكفيرهم لعدم تصديقهم بل هو لوجود بعض الاسباب التي جعلها الشارع علامة وامارة للتكذيب والانكار فافهم (قوله والنصوص معاضة الخ) وانت خبير بان سياق كلام الشارح على ان النصوص المذكورة كلها معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق وكلام المورد مبني على ذلك وأيضاً كون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام مما لم ينكره أحد واتما النزاع في انه جزء من الايمان * على

ان الحديث الشريف لا يدل على كون الاقرار شرطاً للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند الاقرار وبينهما فرق لا يخفى (كفوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) قائله الحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد الحشي الخيالي (قوله تناقض) وذلك حيث قال ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطاة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان
معنى قوله اللفظ الدال هو مواطاة القلب (ولي الدين) (٢٢٧)

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي) (قوله أنسب بالمعنى اللغوي)
باللغة اللغوية لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان
أما يتفهم لو كانت الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا نعم يتجه انه ضعيف
لا يوافق التصور مع ان علم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يطله وضع لفظ العلم ونظائره
اليقين (قوله قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى أنهم قالوا من أضر الانكار وأظهر
الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الازعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق
الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المتأفق * لا يقال لعلمهم بمعملون مواطاة القلب
شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقائبي والقطاني لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار مما
في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك أن قوله والتبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله
وأبضا الأجماع منعقد معارضة مع ما سبق في آيات مذهب الكرامية وقد سبق أنه معارضة مع دليل
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة إنما
هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه يترجم النسخي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض
(قوله فأما الاعمال أي الطاعات فهي تزيد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال
ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان إنما الكلام
في كونها داخلة فيه وأبضا الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة
الاولى لا تشمل الاعلى زيادة الاعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله
والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي أن جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد
أو نقص لسرى في الكل وأبضا وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان
الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو
كنت ذاقطة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فهنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خير به لو قرر قول الشارح فان
قيل نعم الايمان هو التصديق الخ به انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونقصم النقل عن المعنى
اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك
فلا يرد ما ذكره الحشي الخيالي سيلكوني وفيه ان ما قلنا إنما هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم ينقل في
الشرع عن ذلك التصديق القلبي لا انه هو التصديق مطلقا ولم ينقل عنه أصلا وذلك لا يوجب ان
يجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بناء على ان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك كما لا يخفى السيد الكفوي

نحني عليك انه لا تناقض فان مواطاة القلب شرط عندهم في ترتيب الاحكام الآخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن
والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الازعان أو لم يوجد وأما ترتيب الاحكام الآخروية التي هي النجاة
من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي وبشرط
الاقرار في اجراء الاحكام الدينية (كفوي)

والاحسن ضمها أي محل إقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الإيمان لما مر من أن حقيقة الإيمان الخ أنه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكثيراً للدلالة مما لا ينبغي به السوق نعم نجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الإيمان وقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فثبت عدم الدخول به دور ويمكن فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول قد ذكر اقتضاء المفارقة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لأنه على تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة العطف لتزليل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاكثاب ومعنى الاستبدال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضي بعض التصوص أيضاً دخول الإيمان ففي حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لا نقول ترجح حفظ الظاهر فيها نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لا متاع اشتراط الشيء بنفسه أن ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصبح أن يكون شرط محته ودفعه بأن جزء الإيمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والوضح في بيان أن الشروط لا يدخل في الشرط أنه لو دخل هو لتوقف الشرط على الشروط وبدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يزداد أنه يمكن تحقق الشيء بدون ركن محتمل السقوط فقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مستط (قوله التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والادعاء وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لأن الجزم يزيد رسوخاً الى أن يبلغ مرتبة اليقين أمّا الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحد (قوله وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يتقيد بالامثال) فلا يرد أن الثبات على الإيمان ليس إيماناً حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر أن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا يتأني تلك الزيادة التي لا سبيل الى إنكارها لأن مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة مثل هذا ففي الزيادة بالمعنى المتعارف لا يتأني دعوي الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الأصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان لقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الأعمال فرضاً أو نقلاً جزء عند الخواارج والملايف وعبدالحيار أو فرضاً فقط عند الحياتي ولا يلزم من وجود الإيمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لأن الإيمان حينئذ كالعلم قدر مشترك بين الكل والجزء فالصدق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الإيمان والإيمان مع عمل آخر وهكذا فكون الأعمال جزءاً من الإيمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون إيماناً أصلاً بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الإيمان (قوله والإيمان والاسلام واحد) لما جعل الأعمال خارجة عن الإيمان ومن مقدمات دليل من جعل الإيمان مشتقاً عليها أن الاسلام والإيمان متيجدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً أنه على الموافقة فيها والمراد بقبول الأحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف

على العمل وقوله وجود

الكل فاعل يلزم وقوله

لأن الخ علة لعدم اللزوم

(قوله مع عمل آخر)

أي فرد آخر

(ولي الدين)

(قوله دخول الإيمان)

هكذا في النسخ التي رأيناها

والظاهر دخول الأعمال

في الإيمان (قوله لأن مراده

أن الشيء) تعليل لعدم

الاندفاع أي مراد الشارح

(كقوي)

ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها
 أي في قرية لوط شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت
 فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الأيتام من
 المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن نجد الإيمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح
 المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً بأن يقدر فما وجدنا فيها مؤمناً غير
 أهل بيت من المسلمين فالأولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه
 وعلى التقديرين يجب أن نجد أدلواً ثباتاً لم يصح في نفى وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا
 مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين إذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح
 إذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلدان العلماء الأهل بيت من النحويين وأما
 وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمناً إلا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير
 شائع (قوله وبالجمله لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن هذا
 يستلزم تلازم الإيمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التعابير عند الأشاعرة لكن لا يثبت
 الاتحاد ولهذا يقال لامرئ لا ينفك أحدهما عن الآخر أن كلا منهما بالنسبة إلى الآخر لا هو ولا
 غيره (قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن
 سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبدله بأسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك بخلاف
 الشارح كما ترى لأنه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذنني
 الإيمان في الواقع لا يفي الأمر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لأن دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية
 التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الإيمان والاسلام لغة لأن الإيمان هو التصديق
 والاسلام الاتقياد ومن الاتقياد اتقياد الظاهر فأمّا كذب صرف بخلاف أسلمنا فإنه يحمل صدق
 فأمر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بأن
 يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله
 فإن قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من
 الحديث أن الإسلام هو الإقرار والاعمال فلم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الإيمان حيث
 يعارضه حديث الإيمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقاً لتحقيق الإيمان ولا
 ينبغي الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الأولى كما ذكره
 الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب أن شاء الله
 تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يورث شيئاً وقوله لأنه أن كان للشك فهو كفر يريد به أن كان للشك في
 الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظراته أن كان للشك في الآن
 والحال بناء على اختلاف المسلمين في أن العمل حل يدخل في الإيمان أو لا يلزم كفر أصلاً وأولوية
 الترك لما أنه يوم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في
 القول بآنا مؤمن غداً إن شاء الله تعالى (قوله ولما نقل عن بعض الأشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد
 قد يشق والشق قد يسعد إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة دون قوله وإذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف)
 أي لا يثبت السند (قوله أن
 يكون غير الخ) أي لفظ
 غير (ولي الدين)
 (قوله لكن لا يثبت الاتحاد)
 فيه أن المراد بالاتحاد فيما
 نحن فيه هو عدم التعابير
 كما صرح به الشارح والتلازم
 يثبت بذلك المعنى كما لا يخفى
 (كفوى)

(قوله وظاهر هذا القول الخ) (٢٣٠) وعواقبه ما ذكره البيضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال أن الذي علم

والاقرار صح أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الأشاعرة بقوله وإذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بأن نفي الصحة كلام سابق على بعض الأشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة ميعتان فكذا الإيمان والكفر فقوله إذا وجد من العبد الخ أنبات لأصل المسئلة وقوله والعبد قد يشق الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا القول أن المبلى بسوء الخاتمة يعود بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجي من أن الحق أنه لا خلاف في المعنى الخ أن معنى قولهم العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة أن العبرة بالإيمان المنجي والكفر المردى بها لأن الإيمان في الحال ليس بإيمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الأم السعادة المعتد بها هنا وهذا دفع ما قيل أنه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا ينبغي أنه يمكن أيضا دفع ما قيل بأن التصديق ركن لازم بمعنى أنه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فإنه يسقط مطلقا بالتدبر وأشار بأدراج أشير في قوله على ما أشار إليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الخ إلى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الضرورة وشقاوة العبد وعكس لا ينافي الحديث لما عرفت أن المراد بالسعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت أنه يكتب في بطن أمه أنه سعيد أو يكتب أنه شقي ولا يكتب أنه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال أنه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تطلي من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضا بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لأن الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله والحق أنه لا خلاف في المعنى نظر لأن الخلاف في أن الإيمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي إرسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو يدونها أرسلتك إلى قوم أو إلى الناس جميعا أو إلى الثقلين أو بلعهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كعبستك وبهم وفي قوله إرسال الرسل رد على الحكماء قولهم إن الرسالة ليست بإرسال بل بخواص ثلاثة أوها الاطلاع على جميع المصنات لاتصال النفس بالمجردات العقلية الخجلة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وتأنها القدرة على التصرف في هيولى العناصر وإظهار خوارق العادات ونائها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم ونحوها ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالتمام والإلهام وكما أن في إرسال الرسول حكمة كذا في تصدقه المشار إليه بإيراد الرسل لأن مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا نسخ الأحكام وإطلاق الحكمة إشارة إلى أن تعيين حكمه تعالى مما لا تسعه مقدرة العبد وأما المتيقن أن أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بهذا الإطلاق إلى بعض الحكماء بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ عن التبشير والإنذار وبيان ما يحتاج إليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصد إلى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافينياني الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهد عن الفرقين (قوله وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا أكتفى بالإشارة إلى الوجوب ولم يصرح بلفظ

الله من جالته يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة إذ العبرة بالخوابم وإن كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافقة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري انتهى لكن اعترض عليه المحتج في حاشيته بقوله فيه بحث لأن قوله كان من الكافرين إذا كان بمعنى أنه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على أنه كان كافرا في الواقع لأن معنى كونه كافرا في علم الله أن الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بأن يحمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل لطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظاهره تاندل على كونه كافرا في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان وإلى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستفاحه أمر الله إياه بالسجود لا بدم اعتقاداً بأنه أفضل منه والأفضل لا يحسن أن يؤمن بالتخضع للفضول

(الوجوب)

(ولي الدين)

(قوله لم يعرف) أي آفا

الوجوب ثلاثتهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف أن من البراهمة من قال بنبوة إبراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على أن البراهمة لا يحكمون بالامتاع وقوله ولا يمكن يستوي طرفاه إشارة إلى مذهب من ينكر وقوع الارسل بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة) والظاهر أن التأنيث للتأنيث فإن المعجزة آية النبوة وعلامتها أو نبوتها وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه أشهر وعرفها هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصداً إلى تعريف يتضمن شروط الإعجاز وهي أن تكون فعل الله نطقاً عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما إذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا تقدر المعارض فإن المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وإنما شرط كونها مضافة إلى الله تعالى لأنها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يدي مدعي النبوة إلى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والإشارة إليه ظاهرة وأن تتعد معارضته والإشارة إليه مستغنية عن الإشارة إليها وأن يكون عند التحدي صريحاً كما ذهب إليه بعض وعند التحدي مطلقاً وأن لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكرين ظاهر في الأول ويحمل الثاني وأن لا يكون متقدماً على دعوى النبوة ولو بالخطأ ولا متأخراً بزمان لا يعتاد مثله ويشير إليه قوله عند تحدي المنكرين وقد قامت الإشارة إلى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي أن أحبي ميتاً فأما حيالاً يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزله منزلة تصديق الله أيامه وثانيهما أن لا يكون مكذوباً كإنطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كإنطاق الإنسان الآخر ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لأنه لم يجعل شاهده الانطاق الآخر وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطقه فإن نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهداً لصدقه وبجواب عن فوت القيد بأن تكذبه قوله عند تحدي المنكرين فإن التحدي إنما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا أنه مثل لقوات موافقة الدعوى بانطاق الجاد بأنه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط أن يكون معيناً للمعجزة قبل إظهارها لأن الظاهر بل المتفق أنه ليس بشرط (قوله في الكتاب الدال على أنه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) * وفيه بحث لأن النبي عرف في صدر الكتاب بأنسان بعنه الله تعالى لتبليغ الأحكام فالأمر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ * وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت أمته مبلغاً إليه ما أنزل إليه داعياً له إلى أمر ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد أن هذا الأمر والنهي كان قبل البعثة لأنه في الجنة ولأمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواه أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع للبعض الخ) المراد به المحشي الخبالي (قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشي الخبالي (قوله ونحن نقول الخ) اغترض على هذا عند الحكم اللاهوتي بأنه لا معنى للتكليف إلا الأمر والنهي وقد تحقق في مادة حواء وآدم في الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب النهي أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة إليها (ولي الدين)

(قوله وقد جمع الخ) المانع هو المحتج الحيالي (قوله فيما لا يقبل النسخ) وهو المحكم . فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط (٢٣٢) كونه غير قابل للنسخ وقال وهو مالا يحتمل الا وجها واحداً والاصح

هو الاول فالحكم ما يتبع
عن ان يرد عليه النسخ
والتبديل ثم انقطاع احتمال
النسخ قد يكون لمعني في
ذاته بان لا يحتمل التبديل
عقلاً كالآيات الدالة على
وجود الصانع وصفاته
والاخبار ويسمى محكما
لبنه وقد يكون لانقطاع
الوحي بوفاة النبي عليه
السلام ويسمى هذا محكما
لغيره وما نحن فيه من
قيل الثاني فان قلت يجوز
ان تنسخ الآية بالخبر الذي
روى عن النبي عليه السلام
فيكون النسخ بالوحي قبل
انقطاعه قلت نعم يجوز
النسخ بالحديث المتواتر
والشهور وهذا الحديث
غير متصف بهما لكن يرد
عليه انه يرجع حينئذ
الجواب إلى الملاوة فلا
يتبقى وجه لقوله بل خبر
الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا
(ولي الدين)
(قوله ان الجنة ليست دار
تكليف) اعترض عليه
بان هذا إنما يسلم بعد دخول
أهلها فيها لا مطلقاً (قوله
ويمكن دفعه بان الظاهر
الخ) فيه ان هذا الدفع

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فتنى الامة لا تنقاه التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن
يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر من مريم بقوله تعالى وهزي
اليك بجذع النخلة وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر
هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرّر ان المرأة لا تكون نبيّة فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل
الامر بظاهره على نبوتهما (قوله ونحدي به البلاغ) ذلك معلوم بالتواتر وبآيات الكثيرة للتحدي
وتهل الامور الخارقة عنه مع قتل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر
التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد
يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الاثني لان اظهار
خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لأرباب البصائر من باب البرهان المسمّى
فانه تعين حقيقة النبوة وتبين ان تلك الحقيقة حصلت له على كل الوجوه فانبات انه نبي بآيات
ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواظف عن الامام في المطالب العالمة وأما الدليل الاول
لهم فركب من المسمّى والاثنى فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبياً وما بعدها من فروع
النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي
يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا يبنى المتابعة
لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وضرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول
الجزية بل بدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم
فان كان دينهم ثابتاً لا بدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه
فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد) الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد
لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين العديدين وليس المقصود ذلك فانه كما يتأني قوله تعالى
ومنهم من لم نقص عليك الاقتصار بتأني التردد ولا يؤمن من أن يدخل فهم من ليس منهم أو يخرج
من هو فهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من
الاعداد وذلك اذا مسمى عدد معين أو مررد فسلم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي
كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعين عدد جميع الانبياء لا يتأني عدم القصص عن بعض فان
القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبياً مما
لا شبهة فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله
فتقولك له علي ألف درهم لا يتأني الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عدالتني غير نبي كما ذكره الشارح
فينبغي أن بوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فهم فلا يتم
الايمان بالانبياء وسبق البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاول ان
لا يمين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عدم
ليس نبياً نبياً وان يشوق في آيات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معني النبوة والرسالة)

(وصف)

على تقدير صحته تسام للجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جواباً عن
التقص المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جواباً عن التقص كما ههنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا تقتضي التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا تبطل فائدة البشارة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة البعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استفتاء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله ذنب أهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفى التي دعوته ثقة فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبشارة فكيف تبطل الفائدة لولا العصة عن الكذب وعدم النصيحة قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن البعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلاً وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقاً حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين تنفي عصمتهم عن الذنب مطلقاً ففيه إشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفي هذا إشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصاً عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بالح (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم نعتهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يلقونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعم غيره على ما استفاد من كلام الشارح وقوله هنا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن نعت الكفار عند الجمهور الح (قوله فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر) قوله فما كان منقولاً بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولاً فردود لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر قصبان ما يمكن حمل خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوباً كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني أسقم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والافضل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البشارة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوي بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر لما سوي الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشهر في نوع الانسان بحيث يشغل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلاً على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يجعل دليلاً بمعونة أن نوحاً أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل أفضل لكن هذا الحكم لاختلاف لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً على ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها

(قوله فانه يقتضي الح)
وأنت خير بان الملائم لقوله
لا يلائم ان يقول فانه يشعر
الح (قوله اندفع ما يقال
الح) قائلاً الخفي الخيالي
(ولي والدين)

(قوله ولم يحتج الى
تخصيص الصرف عن
الظاهر) حاصله ان ما ذكره
أولى مما ذكره القائل
وأنت خير بان الامر
بالمكن فان حمل الخصوصيات
على أمور تخرجها عن
كونها ذنوباً وحملها على
ترك الاولى من نوع
واحد بل بينهما تقابل
العام بالخاص كما كان
قبل التوجيه كما لا يخفى
فلا تخمس الشبهة بذلك
بخلاف ما ذكره القائل
تأبى بل نقول ما ذكره
تخصيصاً للصرف عن
الظاهر بنوع واحد مما
سوى الحمل على ترك
الاولى فلا يحسن التقابل
بل يلزم القصور في بيان
الشارح بخلاف ما ذكره
القائل أولاً فانه تخصيصاً
بما يندرج فيه كل نوع
من أنواع ما سوى الحمل
على ترك الاولى
(كفوى)

خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انا
 اكرم الاولين والاخرين عند الله ولا خيرا ثم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي يملكون الله في القاموس
 العبد الانسان حرا كان أورقياً والملك وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة
 تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان اثبات بالادلة مجرد ذلك وأما العصمة
 نفياً واثباتاً فأدلتها متعارضة ظنية لانفصاح العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
 الذكورة والانوثة لانفياً ولا اثباتاً يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بغيرها أيضاً
 لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولادلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
 هم عباد الرحمن انا على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع انا وليس لك أن
 تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات
 الذرية له في قوله تعالى أفتخذونه وذريته أولياء دل على ان له اتى قنبت الذكروا الا اني للملك لان
 الاستثناء بعارضه ما يخرج دلاله على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتزهر
 عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله والله تعالى كتب أنزلها
 على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في
 التسمية لتلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة وأربعة ينافيه ماورد ان
 المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع الثاني يحوج الى التكلف ولم
 يجعل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الايات مخصوص بالرسول لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه
 رسولا قبل ازال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين
 فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا التناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان السكل متحد
 في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وأما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسوع
 وفيه انه لا قائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن السكل دال على كلام الله تعالى ويجعل
 قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان
 كلام الله تعالى واحد في نفسه وأما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض
 وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كماورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقاً
 بتفصيل الكتب وتفصيل السور لان كلامهما انما يعلم من الشرح (قوله والمعراج لرسول الله محمد
 صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر المعراج الا أنه أطلق المعراج وأراد المعراج اشارة الى أن المعراج
 كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في
 غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تخرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضيه من الياقوت
 الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة والاخرى من الذهب مكللة
 بالدرر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح وبراء المختصر فلاجله ينظر جداً
 ويبلغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية
 الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع
 بين كلام عائشة وغيره بجوز تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر
 هو المحشي الخياي (قوله
 فجعل الخ) الجاعل هو
 المحشي الخياي (قوله وبعضهم
 الخ) المراد به المحشي الخياي
 (ولي الدين)

(قوله يريد به خارق الخ) يعني ان كلمة ماعبارة عن خارق عادة لا يكون (٢٣٥) مقرونا بالايمان والعمل الصالح

(قوله وأورد عليه الخ)
المورد هو المحشي الخيالي
(قوله وقيل الخ) ناقله
هو المحشي الخيالي حيث
قال قالوا الخ (قوله
واعترض عليه الخ)
المعارض هو المحشي الخيالي
(قوله وما يقال الخ)
ناقله المحشي الخيالي (قوله
قد يقال وبه يظهر الخ)
ناقله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله قد يقال وبه يظهر
الخ) القائل هو الخيالي
حيث قال قوله والاحسن
ان يقال بعد الانبياء قال
عليه السلام والله ما طامعت
الشمس ولا غربت بعد
التيين والمرسلين على
أحد أفضل من أبي بكر
ومثل هذا السوق لا يثبت
أفضلية المذكور وبه
يظهر الخ والضمير في به
راجع الى الحديث الشريف
والفرض ذكر دليل يدل
على أفضلية أبي بكر من
غير الانبياء لا بيان وجه
الاحقية بأنه هو الموافق
لقوله عليه السلام وظهور
ان أبا بكر أفضل من سائر
الائم وقد حمله هذا المحشي
على ذلك وأرجع ضمير

مبنى على أنها كانت في زمن الشراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس شيء ولا ينبغي أن تصفى اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كمال البعد أن تمنع بمعرفة أيام صفرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورويته صلى الله تعالى عليه وسلم لزيه في هذه الليلة بما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة وأثبت الرواية متقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر أو ببصره والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الأئمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمالك يعني (قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون قاتل الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة ولما لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزيد معرفة الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب وإغلب من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته وقوله فلا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق للعادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير جاهر لانه ان وافق الفرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان سبيعة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه الموراء بضيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعتراض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الجبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سزير بقلبي من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لذكرها والثاني لسابان عليهما السلام لا يرده ما يقال المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ما سيرد ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ما سألني مسأحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسأحة لا يخرجها عن الكرامة (قوله ولما استدلت المعتزلة المتكرون بكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلي منا وتفيد المعتزلة بالمتكرون لاخراج أبي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه يثبت باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة بمعنى كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فلما قارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نفس استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لا لبس بالمعجزة فيثبت باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لا ينحصر انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق للعادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما طامعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق هو الافضلية لا التفوق على ما هو المفهوم لانه قد يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر

به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كفوي)

الامم أيضا وفيه انه لم تفت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبيا
 أفضل الامم لان أمته أفضل الامم واردة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقض ببسبب تنقض بادريس
 وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي
 درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته
 كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه
 أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الأرض
 مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصديق
 لكن في الصحاح الصديق مثل الصديق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالحل هذا
 ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لقواله بأعماله لما قاله الشارح من أنه صدق النبي
 في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير أنه سمي بالصديق في قصة
 المعراج ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوة محمد
 بتصدقه إياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
 الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أو لانه فرق بين
 الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية
 الخ) لادخل فيها هو بصدده لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد إتمام رواية الحديث وكأنما
 سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان الثور من أسماءه عليه السلام على ما في القاموس (قوله
 فالتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلهما على غيرها نقل كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدى
 اليه عقل وإن أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله تعالى
 عنه كمال الظهور ونحن نقول كأن وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شوري وذلك
 يشعر بأنه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضي التوقف في
 تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر ان مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الأفضلية التي
 حكم بها السلف لدليل كان لم يقله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا الايلاهم كلام المصنف وقوله توفي
 على صيغة المجهول والبلغاء لبناء المعروف وجه معروف * وتوقف على كان ستة أشهر وقوله
 ولا خج عليهم الخ الا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من
 قرش وقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها
 وإن كان عمر انه أراد وإن كانت البيعة له صفة لكامل صلابته في الدين وعدم مساحته في أمر
 يعني بتابع الحق وإن كان مرار في تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المباينة بذكره لتكون
 المباينة بلا ضرر وعن علي * وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة
 شوري بينهم لاقامة أمر الخلافة شوري في تبصرة الأدلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامام
 أصلحهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا ينفردون بأمر حتى
 اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسباني من الشارح ما يدل على انه ذهب
 اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لوهي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الحق بالخلافة غيره بدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الظن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد برأيتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقبل المعنى لم يكن عن نزاع في انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لاقى طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافتهم ولولا ذلك لوجب ان يتقاربا لاحكامه المقومة ويطلبا منه القصاص عن القتلة (قوله وامل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة) يحجه عليه انه يشكل بمخالفة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البني حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالظاهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة ماسحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضاً مختلفاً فيه فان الحوارج جعلوه من الجائزات وقوله واتما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعاً وعقلاً أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكشي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسألة وجوب نصب الامام سمعاً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعاً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مشهور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المقتضية الى هلاك الجميع لما اتانا نعم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً فمع قوتها يمتثل نظام العالم وينفض الى ما يقضى فمعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغار جمع صغيرة كالفتنات جمع غلبة وقوله فان قيل الخ اتما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله إماماً كان أو غيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام وجنث قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا قالسؤال ليس بشيء وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون مبيتهم مية جاهلية يريدان اللزوم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز اقوله

(قوله وقيل الخ) قائله
الحشي الخيالي (قوله وهذا
ظاهر البطلان الخ) وأنت
خير بان نزاع معاوية ما كان
في خلافة بل في طلب
قتلة عثمان رضى الله عنه
أولاً وتوقف على رضى
الله تعالى عنه فيه لمصلحة على
ما يدل عليه كتب السير
ثم صار ما صار (قوله وقيل
الخ) قائله الحشي الخيالي
وكذا الجيب
(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أي بقوله (٢٣٨) وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قریش (قوله وبهذا

أندفع ما أورد الخ) المورد هو المحشى الخيالي (قوله ومن العجائب ما قيل الخ) قاله المحشى الخيالي (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قاله المحشى الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قاله المحشى الخيالي (قوله قبل سى الخ) قاله المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أندفع الخ (أي بقوله وقد يجاب الخ) (قوله بحيث لا يمكن ظهوره) لا يخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله أما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بيعته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط المصنوع عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بيعته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وأفعاله وأيضاً يجوز ان يقطعوا بيعته الخلفاء الراشدين بحجبه خاتم النبيين (قوله وبهذا أندفع ما أورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ما أورد بكلاشقه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل إنما تدفع به الملاوة فقط (أحسن)

عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أمثي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه إنما تلزم المصيبة لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار وحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام للجزواضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل قول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقاً لا العمل بها اكرهاً وبهذا الجواب يندفع الاشكال بمقتضى الخلق العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المحدث والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص ببنی هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آياته بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لا بانه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وبني أن يكون * قال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالاً في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوماً لما مر من الدليل) لا يخفى ان الاولوية تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاولوية لتحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كافي كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بيعته أيام امامته كيف والعصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا أندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمة لا العلم بعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه نجح عليه انه لو تم هذا ثبتت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم المبدء وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعي في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها واستقاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وحقق المرء بالظلم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد التوبة عدوله عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصة في نفس الشخصين أو في بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن قاسداً والمراد بالحنة التكليف قبل سى بها اذ به يمتنع الله عبادهم ويبارهم أي

ما أورد بكلاشقه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل إنما تدفع به الملاوة فقط (كفوي) (أحسن)

(قوله وقد عرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كان وجه التوقف الخ (قوله قيل لا يقال الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورده هو الخشي الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعي الخ) وذلك حيث قال آخاني شرح قوله والجواب المتع على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المسألة فالاولى ايراد ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة علم الفروع البق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات الخصوصية من فروع الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها (٢٣٩) مصالح دينية اودسية لا ينظم

الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها في مواضعها انتهى (قوله لا يقال هذا الخ) (ولي الدين)

احسن عملاً (قوله ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية وأما ما أوردته على جعل الامامة شوري كان الاول بحاله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامامة شوري وقد عرفت له معنى لا ينجم عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً حراً الخ) لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة السكامة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آ في ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمراً في لبقائه وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا وميناه على انقضاء عن ان مجرد الفسق يبين ظلماً بل الفسق مع عدم الاملاح بالتوبة وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداءه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا وميناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف (قوله قلنا انه لا فرغ من مناصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسأحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيماً بمن قبلنا لحقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتناء المذكور (قوله قلنا انه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كما كل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فمن لا نتوقف في شأنه مناقاة لما قاله انزال في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فانجذبه ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلاً عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان النبي يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه بانسجالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلاً

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظلماً) فيه ان كون الفسق مذكراً مما لا يفيد شيئاً في المقام لان المدعى هو ان الامام لا ينزل بشي من الفسق ولو مع عدم الاصلاح بالتوبة فاعتراض عليه المعتض بالفسق المسقط للعدالة الذي لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج

الى الجواب الذي ذكره القائل وهو الخشي الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شيء من السؤال والجواب مبني على الغفلة عما مضى ويدل على ما قلنا كلام المعتض وهو الخشي صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبائر ومتركها ظلم اتفاقاً فينزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والخشي الخيالي طوى المراحل اظهر الامر في المقام (قوله وميناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو التريديد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بها ملكة الاجتناب وبين ان يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى (كفوى)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قائله الخشي الخيالي وعلى هذا جري كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح بان على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي للتسبي عن أبي خنيفة رحمه الله انما لم تكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفي الخلاصة الرافضي ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليها فهو مبتدع كذا في البرازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي خنيفة اللهم الا ان يدعي ان ما في للتسبي رواية غير مشهورة وما ذكر في الخلاصة مشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للسخي الخيالي (قوله وبأجوج الخ) وفي الصحاح قال الاخفش من همز بأجوج وماجوج يجمل الالف من الاصل يقول بأجوج يفعل وماجوج يفعل كأنه من أجيج النار قال ومن لا همز يجمل الالفين زائدين يقول بأجوج من يججت وماجوج من مججت وهما غير مصروفين (قوله من الحيل) وزاد صاحب الكشاف (٢٤٠) والديلم (قوله من أج الظلم) وهو ذكر النعمة (ولي الدين)

بربه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايمان في الاجابة لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من اشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطعم وجه الكافر بالخاتم فينتش فيه هذا كافر وبأجوج وماجوج من لا همزها يجمل الالفين زائدين من يجج ويجج وقرأ رؤية أجوج وماجوج وأبو معاذ بمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قيتان من ولد يافث بن نوح وقيل بأجوج من الترك وماجوج من الحيل وهما اسمان أعجيبان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظلم اذا أسرع وأصلهما الهزكا قرأ عصم ومنع صرفهما للتأنيب والتعريف (قوله والمجاهد) أي المستدل (في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء) أشار الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقيد بان ردوا الاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من نقله رد التمسك بعدم تبدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لا يفيد أصلاً شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الانتفاء لهذا القول من سيد الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) الظاهر انه رد للتسكين أما الاول فبان يقال لو تم ذلك لزم أن لا ينفع الاموات بشيء من

أصحاب الحياة واللازم منتف لقول مفخر الموجودات وأما الثاني فبان يقال لو تم ذلك لزم أن لا يجزى أحد من أهل القبور بشيء من أفعال أرباب العبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالاً على أصل المدعي فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لأهل المقابر فالنصرع والابتهاال والصدقة والنوال أولى بالنفع على أنه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتيب على دعائه فلا يكون اجابة قبل يأتي عن هذا الجواز قوله تعالى في سورة الحجر قائل من المنظرين بالقضاء فانه يدل على الترتيب ورد بان الكلام ههنا على ما هو في سورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين أيضاً وأنت خير بانه لا مجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضاً بانه لما كانت الأدلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تخارض في أدلتها فلا ضرورة وفي اجراء المناقشة فيها تأمل (كنوي)

بخطي*) أي قد يحكم حكماً غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكماً مطابقاً وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقاً اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقاً وفي الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمة في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهجرة الاستفهام يلها أحد المستويين والاخر الهمة والعبرة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً عاماً حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبرة التفتيح منفعة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العنور عليه لاعن دليل بمنزلة من يعتر على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد ما مور بطله (أو ظني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بآثم انما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جداً ونخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد ما مور بطله فاختلف في استحقاق الخطي الخطاب وجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى فقهناها سليمان والضئير للحكومة أو الفتيا) يضم الفاه كالفتوى وسماه ما أفتى به النقيب وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تهم سليمان بمحض لطيف الله من غير أسباب اجتهدله ارهاصاً لبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهم أوقفاً وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه انذار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي أهم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا فرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا هريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم نجه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيد الظن وقوله

(قوله وبه اندفع ما قيل
الحق) قائله المحشي الحياي
(ولي الدين)

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح التقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من ان
 الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح السكأن في بيان التوضيح الذي هو شرح للتقيح وأما على ما ذكره المحشي
 فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح التوضيح
 فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال
 وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير
 الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من انصف بالايان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ)
 يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم امثلة مختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو
 مذهب ابن عباس واختيار الزجاج (٢٤٢) علي ما نقل في التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرجل من البشر أفضل

مطلقا من الملائكة ثم الرسل
 من الملائكة على من سواهم
 من البشر والملائكة ثم
 عموم الملائكة على عموم
 البشر وهذا ما عليه أصحاب
 أبي حنيفة وكثير من
 الشافعية والاشعرية ومنهم
 من عم تفضيل الكل
 من نوع الانسان نيا كان
 أو وليا ومنهم من فضل
 الكرويين من الملائكة
 مطلقا ثم الرسل من البشر
 ثم الكل منهم ثم عموم
 الملائكة على عموم البشر
 وهذا ما عليه الامام فخر الدين
 الرازي وبه يشعر كلام
 في شرح التقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة)
 نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام مانسوي الرسل
 من أنبياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه
 السلام على رسل الملائكة رتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل وبعد انما يتم لو
 كان الامور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمثلة مما يكتفي
 فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع
 عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل
 عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على
 رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر
 على رسل الملائكة فان حاصله انما لا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضل الجميع
 على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد
 لم يتب له ما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يجبه بعد تخصيص البعض
 من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد
 عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء
 ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المتع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة
 البشر أعني أنبياء المؤمنين أيضا قيم الدليل على عمومهم على ان عدم القول بتفضيل الرسل على
 الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة

(وبعض)

الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة
 ومسئلة تفضيل الأئمة ليست بما يبدع الذهاب الى أحد طرفيها اذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان
 سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنه (قوله على
 سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة
 الخ) المورد والحجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك المتع متجه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي
 كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفصل
 فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحانه ربك رب
 المزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفو)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحلبي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله
والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من
شخص والجواب بأن الترتي بذكر الملائكة المقرين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند
الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة برده وصف
الملائكة بالمقرين فانه يشعر بان الترتي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقرين فان المقرين هم الذين يقدرون على
الافعال العجيبة * بحمدك يامن وفقنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائدا الى
الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد
يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لانكنا
الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدا

لنا الشيطان الجاحد وصلى

الله على سيدنا محمد

النبي الامي وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

فاعلم انه قد قوبلت هذه النسخة بمجلة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار
أفاضل العلماء الاعلام لهذا سارت أصح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية)

لصاحبها الفقير الى الله الفنى فرج الله زكي الكردى الكائن محلها

بدرج المسط بالجليلة بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله والقاضي أبو بكر)
أقول والقاضي الياضوى
أيضا حيث قال بمصر مجا
في تفسير سورة النبأ
واشارة في تفسير سورة
الاسراء ولقد قرئ هذا
الكتاب مع الخبالي من أوله
الحقراءة بتحقيق وتدقيق
وجميع ما كتب في أطرافه
من الحواشي للفقير لكن
لكثرة اشتغالنا بالدراس
لم يتيسر لنا الخدمة بكما لها
وان وفقنا الله تعالى للخدمة
مرة أخرى نخدمه كما ينبغي
اللهم يسر كتبته ولي الدين
جار الله في أواسط ربيع
الاول سنة ثمان عشرة
ومائة والثاني في القسطنطينية
في المدرسة الفيضية
وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين

1

2

3

4

5

6

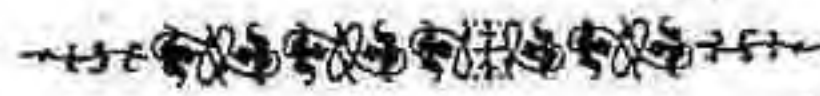
7

8

9

حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية
الخيالي على العقائد النصفية

وبهامشها حاشية المحقق محمد الشريف علي الخيالي المذكور أيضاً



نبيه

كل من نجاس على إعادة طبع هذه المجموعة
بحكم قانوننا ويلزم بالتعويض

طبع بمطبعة (كردستان العلمية) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
السكنى مركزها بدرب المسمط بمحلية مصر الخمية سنة ١٣٢٩
هجريه على صاحبها افضل الصلاة وازكي التحية



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات المذبح المتحقين
لأعلى الطبقات من داز
النعم (قال المحشي البليغ)
الكامل في العلم الكبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره
ونوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى باطفه
الخطير بدمائين بالتسمية
الحمد لله أقول هكذا ينبغي
لكامل يحصل أن يبنى أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وإمامه ويدعو له
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند
الله القادر المنان وينكشف
في المعاملة والتحرير إذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية
بالتحسين) انما ذكر التعقيب
ولم يكتف بقوله بدمائين

(قوله الكتاب الح) المفتح بالتسمية والتعظيم (قوله وعمل الح) وهو أن تذكر البسملة أولاً
والحمدلة ثانياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض أن بدأ أمر ذي بال بسم الله أن يذكر اسم الله
أولاً فيعقب بعمل ذلك الأمر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر
بسم الله أولاً وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولاً ومقتضي كل منهما ينافي مقتضى الآخر
وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الح) من قيل قول النبي عليه السلام أول ما خلق الله
الله روي وأول ما خلق الله العرش (قوله للاستعانة الح) فيكون المعنى في الحديثين أن كل أمر ذي
بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أبتر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمدلة فهو أجذم
(قوله لا ينافي الاستعانة الح) فلاستعانة بسم الله لا تنافي الاستعانة بحمد الله (قوله أول الملائكة الح)
فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملائمة بسم الله فهو أبتر وكذا معنى حديث
الحمدلة (قوله نعم وقوع الح) الظاهر أن يقال أن الملائكة نعم ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره
قبل الابتداء بلا فصل لأن الكلام في بيان ملائمة الابتداء بالبسملة والحمدلة لا في بيان ملائمة
الابتداء بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الح) فيه أن هذا على تقدير صحة أنما يكون فيما
يمكن أن يجعل الحمدلة جزءاً منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولا يمكن ذلك في الأكثر فلا يمكن
جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الح) فتجعل الحمدلة جزءاً أولاً من
الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلا فصل بينهما بشئ فإذا وقع الابتداء بجزء الحمدلة في أن كان الابتداء
ملائمة في ذلك الآزله وهو ظاهر ولبسم الله لأن الحمدلة ذكرت عقب البسملة بلا فصل بينهما بشئ
فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفاً فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلاً بالحمدلة والبسملة عرفاً

اشتمارا بان مجموع القوائد
الثلاثة انما تحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي
هو المقول لقال في الظاهر
وايضاً لزم ذكره بعد ذكر
اقول وحذراً عن قووم
التبيين في حقه سبحانه
وتعالى وفي قوله وعمل بما
شاع بل وقع عليه الاجماع
ترق لان الاجماع في
الاصطلاح ان يكون من
أهل الحل والعقد والشروع
بين الناس لا يلزم ان يكون
كذلك لكن بحق الصابة
ان يقول بل بما وقع عليه
الاجماع لان الاضراب في
الصلة بدون الموصول غير
مستحسن (قوله وامثال
الحديثي الابتداء) يعني قوله
عليه السلام كل امر ذي بال
لم يبدأ بالله فهو أئبر
وقوله عليه السلام كل امر
ذي بال لم يبدأ بحمد الله
فهو أقطع أو أجزم وذي بال
أي ذي شأن وخطرو قيل
أي ذي قلب لشرفه وعلومه
والظاهر هو الاول والاأبر
هو مقطوع الذنب وايضاً
الاأبر هو الذي لا عقب له
وكل امر انقطع من الخبر
أثره فهو أئبر والاجزم هو
مقطوع اليد وفي الحديث

فان الابتداء بهجرة الحمد لله ان الاتصال بالحمد لله والبسطة معا وهذا معني كون ان الابتداء ان التلبس
بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التعسف لكنه صحيح في نفسه نعم لا يمكن فيما ليس من جنس
المقروء (قوله ان الابتداء ان التلبس بهما) أي بالبسطة والحمد لله عرفاً لا حقيقة لان ان التلبس بالبسطة
قدم على ان التلبس بالحمد لله (قوله في الحاشية ولا يقصد فيه معني السكالم ولا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة كافي الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهى وقوله وان أمكن الخ
فيه منع فتأمل (قوله يحمل على السكالم الخ) قال في الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل الا بالكلف
الخ فيه انه منقوض بكلامه تعالى (قوله على السكالم الخ) قال في الحاشية وعلى تقدير الحمل على السكالم
يحمل ان يحمل الباء للشيء انتهى كلامه وفيه ان سبب السكالم هو الذات لا وصف الجلال (قوله
مع ملازمة الخ) متعلق بالمعنيين (قوله جلال الخ) قال في الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية
اذلا سداد للملازمة حيث انتهى كلامه اذ يلزم ملازمة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه
انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه في دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الى الله
تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوى النبي عليه
السلام فالجج دالة على صدقه عليه السلام في دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم
الخ) لان اضافة الحجج الى الضمير قيد الاستغراق (قوله اما على توهم أوالخ) اجراء للتوهم مجرى
المحقق (قوله تعويض الواو عنها الخ) لا بطريق العطف حتي يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض
والمعوض عنه لا يجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله
من الشرع) أي من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقفان الخ) فيكون الكلام أساس أساس
العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال في الحاشية فان قلت أولا العقائد من
الكلام وكون الكلام أساس أساسا يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه إذ لا يتوقف الكتاب الاعلى
المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس
الكلام لان العقائد في الكلام فأساسها أساس له قال الكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل
الكتاب مثل الاولى * قلت أولا الحصر المذكور ثم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم
فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب
انما هو أساس العقائد من حيث الاعتماد فلا يكون أساساً لأساسها من حيث هو أساس فليتأمل
انتهى كلامه وقوله أولا الخ معارضة تقريرها انه كان عندك دليلاً على ان الكلام أساس أساس
العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد
أساساً لنفسها واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعني ان كما عندك دليلاً
على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب
كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولا الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى
وان سلم فلان لم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

من تعلم القرآن ثم لم يلق الله تعالى وهو أجزم وأجزم منها كناية عن عدم صلاحية شيء والحديثان وإن كانا في اللفظ خبرا لكنهما في المعنى أمران فيلزم الاشتغال قبل المحصل بمجرد ذكر البسطة والجدلة كيف ما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بأن تقديم الخبر ليس للحصر وإن سلم فهو أغما يفيد بالنسبة إلى المجموع لا بالنسبة إلى كل واحد من الأمور الثلاثة قوله وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع أما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي المسند أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي لكنه ناسخ لظهور المراد ولا يخفى أن المفصلة المذكورة إن حملت على مائة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فهما ويمكن الجواب بوجوه صرح المحشى رحمه الله بجوابين منها وأيضاً يجوز الحمل على الإضافي فهما لشمول الإضافة للحقيقي أيضاً اللهم إلا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساساً لا اعتدادها وليس هذا كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بأنه لا نسلم أن أساس الأساس أساس وإن سلم فلا نسلم أن الكتاب أساس الكلام إذا سلم الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وإن سلم قالنا بالتبالمعارضة الثانية كون الكتاب أساساً اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام أساساً ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ثابت بأصل الدليل فلم تكن معارضة وقوله الحصر المذكور في (الح) أي لا نسلم أنه لا يتوقف الكتاب الأعلى المسائل الاعتقادية لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على أنها جزء من الكتاب (قوله لشمول الأولى (الح) أي قول الشارح مبنى علم الشرائع والأحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية (الح) قلها مختصة بالكلام (قوله باعتبار تضمنه (الح) وأما قال باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه لم يتضمن معنى يحسبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير (الح) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم الطريق المذكور انتهى كلامه وقوله أصل الاستدلال (الح) لانه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف الانشائية على الإخبارية وقوله الطريق (الح) وهو قوله اذ لا مجال للعطف (الح) (قوله نسبة أمر إلى آخر (الح) أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون ادراكها إيجاباً في القضية الموجبة وسلباً في القضية السالبة (قوله وادراك وقوع النسبة (الح) أي أدراك النسبة التامة الإيجابية أو السلبية وهو ما سماه الحكماء تصديقاً وجعله الإمام جزءاً آخر من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى (الح) صرح الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما ينبغي وكالوجوب مثلاً للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مراد هنا (الح) اذ يكون حينئذ معنى قول الشارح الأحكام الشرعية منها ما يتعلق (الح) أن الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالمثل وفرقة تتعلق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لأن الاعتقاد ليس بفعل فلا يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاعتقاد * ودفع بأن المراد بالفعل في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يتم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب فيصدق على الفرقة الثانية أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وإن عم (الح) بأن يراد به ما يتم فعل الجوارح وفعل القلب (قوله الفعل النسخ) في قوله بأفعال المكلفين النسخ (قوله الاعتقاد النسخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل القلب (قوله يلزم انحصار (الح) قال في الحاشية لأن معنى التعلق في الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام كما هو الظاهر السابق إلى الفهم فكذا الحال في قسميه وقريبه فلا يلتفت إلى المناقشة بأن معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الأحكام على أن بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية البركاكة انتهى كلامه وقوله لأن معنى (الح) أي تعلق العلم بالفرقة الأولى من الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات فكذا الحال في قسميه (الح) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات

مضي المشهور في بيان الناس
(قوله تمهيد لبيان شرف العلم
الح) الظاهر ان مراد الشارح
أن يدفع أولا قول من
قال ليس للكلام شرف
وعاقبة حميدة لانه لو كان
لما عمل الصحابة والتابعون
تدوينه لانهم في أعلى طبقات
العلم وطلب الخيرات
والحساب حتى يتيسر له بعد
دفع هذا القول بيان شرف
العلم وغايته فالمقصود عكس
ما ذكره المحنى كما يظهر
بالتأمل (قوله ولو كان له
شرف) أي لو كان لعل
الكلام شرف وعاقبة حميدة
فالضمير للعلم لا للتدوين
(قوله متعلق بقوله
مستغنيين) الظاهر انه متعلق
بكان بعد تقييده بقوله
مستغنيين وكان مراد المحنى
أيضا هذا كما يؤيده ما نقل
عنه في توجيه الاهتمام
ويمكن أن يقال ان المحمول
في هذه القضية قوله
مستغنيين وكان قيد له ليدل
على اقتران مضمون الجملة
بالماضي لان المحمول كان
ومستغنيين مفعوله وقيد له
وظاهر ان العلة انما تكون
للمحمول لا للعلة الا نادرا

كون معلومات العلم ومساائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومساائله في الفرقة الثانية
تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل
قليل في مسايله وهو ظاهر وقوله بما يتعاقب به الخ يعني بعض ما يتعاقب (قوله في العلم بالوجوب الخ)
الظاهر ان يقال في الوجوب لان ما هو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان
وجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة
الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع
الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ
من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فينبذ لا يكون قيد الشرعية
مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيذا لشرعية الحكم
فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد
الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الخ (قوله اما الذي الاول الخ) أي
النسبة التامة وهذا المعنى هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم
النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها ما يتعاقب الخ أن النسبة التامة المأخوذة
من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة
التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد
يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم بالتصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر
فكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع
أو اللاتوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابيات والسلب المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق
بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابيات والسلب المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم
المتعلق بالايجابيات والسلب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي
علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابيات والسلب تعلق المعلومات
التصدقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن المسئلة فيكون تعلقه بالايجابيات والسلب تعلق المسئلة
التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق
على مذهب الحكماء كانت الايجابيات والسلب تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء
بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها
التي هي الايجابيات والسلب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب
التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى
وبالاعتقاد في الثانية (قوله وانما لم يعتبر الخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني
ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى
إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

(قوله ألا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور القبة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والامث علم ان ترك الاوائل اصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلم عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كانت لعلم الكلام ايضا شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرها من الأئمة المسائل الكلامية أيضا لوقوع الاختلاف فيها أيضا فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية في النهي عن الانتحال بحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقطة الوقائع الخ عطف على قوله لصفاء عقائدهم قبل علة الاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال

أولي منها انتهى كلامه وقوله الى نكتة هي أن تعلق الاولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرها من أفعال المكلفين (قوله من حيث الكيفية الخ) وهي الوجوب والاباحة وغيرها (قوله وإن أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي وبالاعتقاد في الثانية (قوله تعلق الاستناد الخ) بأن يراد بالاحكام النسبة التامة (قوله بطريقه الخ) أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطرفا المعتقد في الثانية مثل وجوب الإيمان (قوله أو التصديق الخ) بأن يراد بالاحكام الإيجابيات والسلوب التي هي التصديقات عند الحكماء (قوله المعتقدات الخ) لأن طرق الاستناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله في هذا الخ) أي حين أن يراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي وبالاعتقاد في الثانية تعلق الاستناد بطريقه يكون العمل والكيفية طرفين للاستناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعا والكيفية محمولا فيكون فيه إشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق بتعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعا فيها فيكون العمل موضوع المسئلة فيكون فيه أيضا إشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد للدليل الاول (قوله ثم انه ينبغي الخ) رد للدليل الثاني (قوله والمجروح مقدم الخ) أي كما مثله النجاة بقولهم في الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا القبيل فان المقدم هنا مجموع الجار والمجرور فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله لان حجية الاجماع الخ) أي كون الاجماع حجة حاصلة ان كون الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من مسائل أصول الخ) وأنت خير بأن موضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية والاجماع من جملة ولو كان كون الاجماع حجة من مسائل الأصول لزم اثبات ما هو من جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لا يثبت فيه بل في علم آخر فتبين أن كون الاجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أي كون الاجماع حجة وقوله على ان موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية (قوله بأن موضوعه أهم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله وأما غيره الخ) أي عند من يقول بأن موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي الموجودة في الخارج (قوله وذايته الخ) أي قائمته وهي كون ذلك العلم محتاجا اليه في العقائد الاسلامية (قوله قدم عليه الخ) وقيل قدم ليقبل الذهن الحكم الممثل اذا أورد عليه بالتردد (قوله للاهتمام الخ) قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالا فانه لا تعارضه الشبهة حيث من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك انتهى كلامه وقوله مثل العناية الخ أي جعل الدليل معارفا لنسب الذهن للتدبر وقوله وأمثال ذلك الخ كإزالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله ان قلت الخ) حاصل السؤال ان التعريف المستفاد من قول الشارح ما يفيد الخ لا يصدق على المعرف أعني الفقه لا يصدق معرفة الاحكام ولا يصدق عليها انها تفيد معرفة الاحكام (قوله نفس معرفة الاحكام الخ) كما

قرر الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب
 ان التعريف للفقه بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منعاً للصغرى أي
 لا نسلم ان الفقه المعروف هنا نفس معرفة الاحكام لم لا يجوز أن يكون بمعنى المسائل وعلى هذا كان قوله
 المعروف هنا الخ سندا أخص فلا يصح التعرض له وإنما قلنا انه سندا أخص لاحتمال أن يكون المعروف
 المسمى فتدبر (قوله المعروف هنا الخ) يفهم من قول الشارح ما يفيد الخ تعريف علم الفقه بأنه علم يفيد
 معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعنى قوله المعروف هو المسائل المدللة الخ ان هذا التعريف
 تعريف للعلم بمعنى المسائل المدللة ولا يخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل
 وعلى نفس المسائل وعلى الملكة ولا تطلق على المسائل المدللة فتقول المحشي المعروف هنا هو المسائل
 المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة
 كما يقال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة
 في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراك بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني
 في حاشية المطول انتهى كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان خاضه كون العلوم مفيدا للعلم وهذا
 بما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالي يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ)
 حاصل الجواب الثاني منع الكبري مع السند الاخص أي لا نسلم انه لا يصدق على معرفة الاحكام انها
 تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المقاد معرفة الاحكام
 الجزئية (قوله وقد يقال التنابر الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات
 الاحكام العملية بناء على التنابر الاعتباري وفيه بحث وهو ان الشارح لم يعتبر هنا التنابر كما اعتبره من
 قال علم زيد يفيد صفة كمال فانه عبر عن العلم أولا بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعنى ملكة
 الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الأدلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم
 يشعر بان المسمى بالفقه هو المدون فتدوين المسائل لا ينافي اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على
 أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية وأما على ما في الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة
 بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا ينافي في الجواب
 الاول كما لا يخفى انتهى كلامه لانه قال فان من طالها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام
 وهذا المعنى لا يحصل الا للقليل (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقاها المقلد على الجواب ان لو كان
 الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعاً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد
 الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسموع (قوله وغاية ما يقال) أي في دفع لزوم فقلعة المقلد
 قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تفيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلاس وال
 ولا جواب بقوله عدم الخ أي في الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي يلزم فقاها المقلد وقوله ولا
 جواب أي بنافية ما يقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعريف
 الاحكام للاستتراق الخ) أي اللام في الاحكام الاستتراق والمعنى ان علم الفقه ما يفيد العلم الاستدلالي
 بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استداليا بل علمه بعضه
 استدلالاً وبعضه حدسي فلا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله
 والاجتهاد والاستنباط
 ناظر الى علم الفقه ولا يخفى
 ان التعميم جائز في المقامين
 وان كان الظاهر ما ذكره
 القائل (قوله ان قلت الفقه
 نفس معرفة الاحكام
 لا ما يفيدها) فلا يصح
 تعريف المعرفة بما ذكر
 وحاصل الجواب ان
 المعروف والمحدود ههنا
 هو المسائل المدللة لا المعرفة
 ويصح تعريف المسائل
 بما ذكر فان من طالها
 ووقف على أدلتها حصل له
 معرفة الاحكام فيكون
 مفيداً للاحكام ولا أورد
 عليه ان كون المعلوم مفيد
 العلم لا لم يتصور به تحصيل
 اشار الى جوابه فيما نقل
 عنه وهذا القدر كاف في
 اطلاق الافادة كما يقال
 خبر الرسول يفيد العلم
 الاستدلالي أي يفيد العلم
 بسبب الاستدلال بان يقال
 هذا خبر من ادعى النبوة
 وأظهر المعجزة فلما أورد
 عليه ان هذا القياس يشعر
 بان المراد بالمسائل الالفاظ
 الدالة عليها ولم يرد اطلاق
 اسم العلم عليها في شيء من
 الاستدلالات قال ومن البين

في ذلك الخ يعني ان المراد
من خبر الرسول المعنى
لا اللفظ فان كنت في شك
قد لم معنى قولنا مقدمة في
كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا
(قوله) ولكن قول الفقه
الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه
هو نفس المعرفة لصدق
التعريف عليها أيضا فان
المراد من الموصول معرفة
الاحكام الكلية ومن
المذكورة صريحا معرفة
الاحكام الجزئية وأورد
عليه ان استفاد من الأدلة
التفصيلية للمعرفة الكلية
لا المعرفة الجزئية وأجيب
بان المعرفة الجزئية أيضا
مستفادة منها بالواسطة وبان
الضمير في أدلتها راجع
الى ما باعتبار أنها عبارة عن
المعرفة وهذا الجواب مع
هذه التكاليف لا يجزى
في قوله ومعرفة أحوال
الأدلة اجمالا فانه لا يجوز
أن تحمل المعرفة هناك على
المعرفة الجزئية (قوله وقد
يقال للتأثير الاعتباري كاف)
يعني لو سلمنا ان المراد من
المعرفة الثانية المفادة أيضا
المعرفة الكلية بصح
التعريف كذلك (فان التأثير
الاعتباري كاف) بين المفيد

ما هو (أي من ان أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة لا ما يفيدها) (قوله وان التزم الخ) اما قال
وان التزم لان المعطف على القريب أولى (قوله لضاع الخ) أي لم يبق احتياج الى قيد الاول في
الاول اذ يكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الى ذكر وجه التخصيص لانه
يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله
في الاول الخ) أي في قول الشارح أول ما يجب الخ (قوله أودكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق
احتياج الى ذكر وجه التخصيص اذ يكون المعنى لكونه أول ما يجب سمي بالكلام ولا يتوجه عليه
انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول ما يجب لان أول ما يجب هو علم الكلام لا غير (قوله اذ لا شركة الخ)
فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام في كونه أول ما يجب لكنها تشاركه في أن لا يحصل
تعليمه وتعليمه الا بالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضا لكن لم يطلق عليها تمييزا فلا يرد على
الشارح ضياع شيء من قيد الاول ووجه التخصيص فتدبر (قوله حتي يخص الخ) أي يخص اطلاق
اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله واما الاحتمال
الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة في كونه أول ما يجب لا يستلزم عدم تسمية غير علم
الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لا يكون ضائعا (قوله كلام
السلف الخ) أي علم الكلام عند السلف (قوله والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان
المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله فان الفاسق الخ) يعني ان الناس
عندهم ثلاثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن
ولا كافر وهو مخد في النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلا للواسطة بين الجنة والنار فلم
يقولوا بالواسطة (قوله لا واسطة الخ) فمن مات صغيرا أما أن يدخل الجنة أو يدخل النار فان دخل
الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والام تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب وهو باطل فبطل
قول الجبائي لا يثاب ولا يعاقب (قوله معني كونها الخ) أي لانهم انه لو لم يستلزم دخول الجنة الثواب
ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب لجواز أن يكون معني كونها دارى
ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما لان كل من دخلهما يثاب ويعاقب (قوله ولو
سلم الخ) أي كون كل من دخلهما يثاب أو يعاقب بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب عندهم وهم
المأقولون بالنعون قاتهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله فالمراد الخ)
أي اذا صرح المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الضعيف عندهم يدخل
الجنة بلا ثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيرا فأدخل الجنة دخولها مثابيا (قوله
بقوله الخ) أي بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيرا (قوله السابق الخ) أي الكلام السابق
وهو قوله ان الاول أي المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثابيا
وللأدلة الكلام السابق على دخول الجنة مثابيا فرع دخول الجنة بقوله فأدخل الجنة على الإيمان
والاطاعة أي على قوله فأؤمن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فأؤمن بك وأطيعك فأدخل
الجنة (قوله الى نفسه الخ) يعني قال فأدخل ولم يقل فتدخلني خطايا لله تعالى اشارة الى ان الإيمان
والاطاعة بوجان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي فتدخلت

والفاد (في الافادة) أي في
اطلاقها (قوله كما يقال علم
زيد يفيد صفة كمال) فيه أنه
مصنوع وعلى تقدير التسليم
يحمل أن يكون المراد من
صفة الكمال الأعمال
العالحة والاخلاق الحميدة
والحيا ولا يرد الوصف أي
وصف الناس بالكمال
وبعد التسليم للاتحاد
تكلموا في التنابر الاعتباري
قال بعضهم أن المعرفة من
حيث حصولها في الذهن
مفيدة ومن حيث تعلقها
بالاحكام مفادة وقال بعضهم
من غير اعتبار حصولها
في النفوس مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة
وقيل ثبوتها من حيث
انها وصف من الاوصاف
يفيد ثبوتها من حيث هي
هي على عكس قولنا ثبوت
العلم لزيد يفيد ثبوت صفة
كمال أقول الاولى في المعرفة
هنا أيضا انها من حيث
هي مفيدة ومن حيث
كونها صفة كمال مفادة
(قوله وأما جعل المعرفة
بمعنى ملكة الاستنباط)
الاولى أن يقول وأما جعله
ملكه الاستنباط
الاستحضار (فبإقالكلام)
أي سبقه وقيل سبق

النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فإنه فرع هناك دخول النار على المعصيان على قوله
لعصيت كما فرع هنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى
أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه (قوله فلزمه ما لزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله بمجموع مافي
الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والافهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء
عند أهل الحق لا بلائمه بل باباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع مافي الكتاب هو أهل
السنة لا غيرهم فان أهل السنة لا يقول ببعض مافي الكتاب كما سيجي (قوله ويحمل أن يراد بالحق) أي على
تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل
الاعتقادات (قوله وتخصيصهم بالحق) جواب دخل مقدر يعني أن المعزلة أيضا قائلون بأن حقائق
الاشياء ثابتة فواجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قد يفتح الحق) أي جعل بعضهم البلاء مفتوحا
(قوله بملاحظة الحنية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث أنه مطابق وأما من حيث أنه
مطابق فهو صدق (قوله لا بلائمه بالحق) لان لثلاثة حيث أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق
بكسر الباء (قوله وقوله وقد يفرق الحق) لانه إشارة الى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بأن الحق
هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحا في قوله وهو الحكم
المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الحق (قوله قال في حواشي المطالع) هذا النقل لبيان أن الصدق
قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الحق) فيطلق الصدق على القول
المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليهما (قوله اذ المنظور الحق) في الحاشية تعليل لكلام
مطوى وهو قولنا وأما سمي بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الالباء بالحق)
فيه أنه لم يقع في اللغة ولا في الدرف إطلاق لفظ الصدق على الالباء فالظاهر ما ذكره الشريف المحقق
من أنه سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أي قوله وأما المنظور الحق (قوله أدلى)
اذ تظهر به المناسبة في إطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الحق) جواب لما قيل من أن المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يصح تعريف حقيقة الحكم بمطابقة الواقع إياه (قوله كلام الحق)
في حواشي لا طول في أول البيان (قوله فالتعني هنا الحق) أي تعريف حقيقة الحكم بمطابقة
الواقع إياه تسامح في العبارة قاله كونه الحكم بحيث الحق (قوله هذا صادق الحق) أي تعريف الحقيقة
والماهية وهو ما به انتهى هو هو صادق على الفاعل فلا يكون مانعاً لاغيار المعروف (قوله لا نانا نقول الحق)
أي لان لم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق ما به الشيء يتصف بالوجود (قوله يجعل جاعل)
أي الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الحق)
أثبت للمفردة المنوعة وهي أن التعريف صادق على الفاعل (قوله الشيء بمعنى الموجود) فعني
التعريف أن الماهية ما به الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال)
أي نقض التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسليم الحق) أي لان لم أدلا أن الشيء بمعنى الموجود (قوله)
فرق الحق) أي لان لم أن معنى التعريف ما به الموجود موجود بل معناه ما به الموجود ذلك الموجود
والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله أما هو الاول) وهو ليس معنى التعريف
ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الحق) أي بما ذكر من

الفرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود وبيان أن معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الأول وهو ليس بمعنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لأن الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى لا يصدق على العرض (قوله الوجه الصحيح) هو ما ذكره في جواب فان قلت الخ من أن الضميرين للشيء (قوله لكان أخصر) فيه أن هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كأنه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا هو هو فآخذها فيه إشارة إلى كمال الاتحاد المتعبر هنا فلا يجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض وما بعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور العرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه فالمستفاد منه أن الذاتي للشيء ما لا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وأن كان التصور محالاً بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه حيث أن التصور محال وقس على ذلك معنى إمكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه (قوله بدونه) أي بدون تصوره كما هو المتبادر وما في قوله الذاتي ما لا يمكن الخ عبارة عن المحمول لأن المنقسم إلى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي (قوله اللازم البينة الخ) أي يصدق عليها أنها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات وهو اللازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعاً (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فان تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاته فلا يمكن تصوره مطلقاً بدون ذاته فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لأن تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاء بقاءه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم أن تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلوم مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادي معدة للمطالب انتهى كلامه (قوله معد الخ) فيه أن المعد يجمع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم يجمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه أن المعد يجمع اجتماعه مع المطلوب والمبادي يجمع مع المطالب فلا تكون معدة بل هي محال للمعدات والحق أن تصور اللازم في زمان تصور الملزوم إلا أن الملزوم يتصور قصداً واللازم يتصور تبعاً (قوله فاتفق في هذا الزمان) فيه أن اتفقا تصور اللازم عن تصور الملزوم يتنافي اللزوم لأن اللزوم امتناع الاتفكاك (قوله الامكان الخاص الخ) أي لا يكون كل واحد من تصور السكينة بدون العرض وتصوره بالعرض ضرورياً واذالم يكن كل واحد منهما ضرورياً لكون كل واحد منهما جائزاً ويلزم أن يجوز تصورا لسكينة بالعرض وهو باطل لانه إنما يحصل بالذاتي (قوله وان

الكلام بالبلاء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الأول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صحيحاً إضافة الجميع إليه وتفسيره بالأقوال المتعددة (قوله يأتي عن ذلك) فيه أن الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً إلى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً إلى أنه عبارة عن الملكة تنبئها على أن أسماء العلوم تطلق على كل من الأشياء فليس المعروف هنا عين ما سبق فلا يأتي عن كون المعروف ملكة وقيل يلزم على تقدير كون المعروف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بأفاده معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالماً بها وفصاده ظاهر وأجيب

أريد الامكان العام (أي بقوله يمكن تصور الانسان بدونه الخ والامكان العام أن لا يكون أحد طرفيه من حصوله ضروريا (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أي لانسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وانما ثبت تلك الملازمة ان لو كان اللازم لا يمكن تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكان تصور بالعرض وهو ممنوع لجواز أن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرض ولو سلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرض فانما ثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرض ومن كونه بالعرض ممكنا فلهذا جواز تصور الكنه بالعرض وهو ممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرض ويتبين المعنى انه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكنا ويكون ما يلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرض وهو لا يستلزم جواز التصور بالعرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرض في انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالعرض لكن لا ينحصر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد حينئذ لا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا تثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرض) أي مقارنا للعرض (قوله لابه) أي لاسبب العرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكنا في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان العرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي ببيان حالهما بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكنا في نفسه غير مقصود بل مراد الشارح هو ان تصور الانسان بالكنه منفردا عن العرض يمكن أي جائز بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لا يجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون متمما فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من اختباره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بجانب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدونه) أي تصور الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير متمم) إشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرد) أي وان لم يكن كلياً (قوله أي ليس عديمه ضروريا) أي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا فلا يكون معني الامكان من جانب الوجود حاصلا في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار الشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار الشخص مجموع الماهية والشخص والمجموع هو الشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معني التحقق (قوله وسكون الشيء بمعنى الموجود) فيه ان كون الشيء بمعنى الموجود ليس متعبنا عندنا بل كونها متساويين ومتلازمين مختار البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انني فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المعنومات الخ) انني هنا معني الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

يمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بان إياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بجمل المعروف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة انتهى وفيه انه قال فيها بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام والا يلزم أن لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضا يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بغيره اجابا) فيه ان تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكر فانه يصدق باعتبار قيد الحقيقة كما هو المقرر في التعريفات فان ما يقبده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المتكلم ولا في ذهن النبي

انتفى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان إنما يستعمل في التصديق خمله على بيان المعنى خلاف الاستعمال (قوله وشعري شعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعنى لان لم انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك في قولنا الثابت ثابت ولا من قبيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما في قول الشاعر أنا أبو النجم وشعري شعري فتدبر (قوله وهذا المعنى الخ) أي كون الشعر معروفاً بالبلاغة (قوله بحسب الازافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى باب المتكلم (قوله وكما فرق بين المعنيين) أي فرق كثير بين المعنيين أي بين معني الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض اشعار المتكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بحسب الازافة للعهد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا ان لو كان قوله ولا مثل ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الى بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبه على وجود ما يشاهد الخ لا ذكر جميع ما يحتاج اليه في الاستدلال على نبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لا احتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأييد المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو نبوت الحقائق فني ضمها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوي انتهى كلامه وقوله فني ضمها الخ فساد لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وتقول أراد السائل ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع ما تعتقده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معني قول المصنف والعلم بها متحقق أي تصور جميع ما تعتقده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلاً غير مراد في قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوماً لنا ألبتة) فيه ان كون جميع ما تعتقده حقائق الاشياء معلوماً تصوراً وكون نبوته معلوماً تصديقاً مسلم وأما كون جميع احواله معلوماً تصديقاً فممتنع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق العلم بالسكنه معني قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

(ولا)

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأني بان يجعل للفتنة معيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي بالاحكام لاستلزامه ففاهة التقليد دون باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بغيره أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم ان لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معدول عالمين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يقيد بقول القاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مساححة (قوله وجمعها الشارح رحمه

ولا يرد عليه منع (قوله لا دليل الخ) أي لا نسلم أن المصنف يريد بالعلم بالكنه إذ لا دليل عليه (قوله مع أن تسمي الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاماً للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها ينافي كون مراد المصنف بالعلم بالكنه وكون معنى قول السائل بناء عليه أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لأن الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبه من السائل واقتصر على منع كون المراد بحقائق الأشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم بالكنه وكان معنى قول السائل بناء عليه أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لزم أن يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم بالكنه مع أنه جعل العلم سابقاً عاماً للتصور والتصديق وبينهما منافاة لأن العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور ينفي كون المراد منه ما يمنع التصديق بحد عليه أن عدم التعرض لا يستلزم القبول والقول بأن مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم أن مراد المصنف بالعلم بالكنه وأن معنى قول السائل أنه لا علم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت في بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز أن يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه أن ثبوت كل ما نعتده حقائق الأشياء معلوم بدنية (قوله في ضمن ما يشاهد الخ) بل يجوز أن يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي في قول الشارح ناسب تصدير الكتاب بالنبية على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق تحقيقه وهو قوله بالنبية على وجود ما يشاهد الخ على تقدير أن يقال على وجود جنس ما يشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الأحكام كلها إيجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من أنهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص المصنف انكارهم بحقائق الموجودات بالذکر (قوله على وفق السياق) وهو قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة (قوله والظاهر أن تحمل الأشياء الخ) ويحمل الثبوت أيضاً على المعنى العام فيكون قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة متأولاً لجميع الأحكام ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافاً للسوفسطائية أن انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات بل بيم الأحكام كلها (قوله على المعنى العام) للموجود والمعدوم (قوله يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على أن يكون مراد الشارح أنه إن تحقق نفي الأشياء في نفس الأمر ثبتت الأشياء في نفس الأمر والا يلزم ارتفاع التقيضين وليس مراده ذلك بل معناه أنه إن لم يحقق نفي الأشياء لم تكن الأشياء عندكم متفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي فتدبر (قوله أن يقتصر على الشق الأخير) قد نبهناك آنفاً أن الإلزام يتوجه عليهم على الشق الأول أيضاً فافهم (قوله فليجيب بيني الخ) أي كيف يتصور الإلزام لشكري أظهر البديهة بالامر الخفي (قوله وهو بمعنى الوجود) فيفهم منه أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وأن الإلزام يثبت على وجود الحقائق (قوله إذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان التحقق بمعنى الوجود كان معنى قول الشارح أن لم يتحقق الخ أن لم يوجد النفي يلزم أن توجد الأشياء وهو باطل إذ عدم وجود نفي الأشياء لا يستلزم وجود الأشياء (قوله فقه تأمل) قال في الحاشية

الله الخ) قيل عليه ما جمعها بل ترك الوجه الذي عدم في المواقف لعدم وقوله كالنطق للفلسفة نظير لقسمية العلم باعتبار أنه مورد للقدرة (قوله نظراً إلى أن كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الآيات مع أن كونه بأزاء المنطق باعتبار أنه نافع في العلوم الشرعية كما أن المنطق نافع في العلوم الفلسفية وإن كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعبر في التسمية مجرد كونه في أزاء المنطق بدون النظر إلى كونه مورد للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (قوله أي أولاً) اعترض بأن الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فإن قولنا ضرب زيد عمراً أولاً ممثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أهم من أن يكون عين الفعل الأولى على معمول آخر أو غيره على

المفعول الاول مثل ان يقال
وأكرمه تانياً وما نحن فيه
من هذا القيل أي فاطاق
عليه أولاً ثم خص به أي
خص به تانياً لكنه يمكن
أن يقال لاحاجة الى هذا
التفديد فان الفاء ونم ببيان
عن هذا فان الفاء ليست
فاء فصيحة أو فاء تقرير
بل فاء تعقيب ههنا ومعنى
التعقيب ههنا أنه لم يتبع قبل
هذا الاطلاق اطلاق
هذا الاسم على علم من
العلوم (قوله إذ لو لم يقيد
به الخ) نقل عنه أنه تعليل
لعنى الفعل الذي في حرف
التفسير أي أفسر الاطلاق
بالاطلاق أولاً وبعضهم
نوهم ان هذه الحاشية
متعلقة بقوله إذ لا شركة
ثم اعترض عليه بأنه لا يصح
التعليل للتفسير وهذا أيضاً
سهو ظاهر (قوله لضعاف
إما قيد الاول الخ) توسيع
للدائرة والا فلا شك في
ان الاول متعين فانه
لا دخل للاولية في مجرد
التسمية أولاً وحاصله أنه
لو لم يقيد لضعاف الاول
وعلى تقدير فرض عدم
كونه ضاعفاً لضعاف ذكر
وجه التخصيص في الثاني
اذ لا شركة في كونه الخ

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بتي قرر الاشياء هو أن لانبية متحققة في نفس الامر حتى تقرر
حينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن
أحد النسبتين نعم رد عليه مثل ما ورد على ما أورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة
الخيالات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها الخ فيه ان العنادية لا يدعون
الجزم بحكم ولا يسترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى يتفرض بها كلامهم ويلزمهم الالتزام بل
يقولون تحقق النسبة تابع للاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الالتزام لهم على أنه قد عرفت ان قول
الشارح ان لم تحقق الخ ليس معناه أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس
الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار المخالفة
بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه أنهم يقولون كل حكم تابع للاعتقاد المعتقد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيها
ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم فمن أين اعترفوا بحقيقة اثبات أولي (قوله بناء على زعم الناس)
والا فاللا أدريّة تشك ولا اعتقاد ولا غلط لا شك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت
لا ينافي الكثرة في نفس الغلط والمعنى ان الحسن يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون
باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من
الذكر بالضم (قوله لكن غده الخ) ادراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار
عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى أنه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف
والألفة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة لمتعلق التمييز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمتعلقه)
أي التمييز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بانه صفة توجب تمييزاً لا يمتثل التقيض
(قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بان أوجب إياه (قوله لكن يرد عليهم) أي على الذين
عرّفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكاً علماً (قوله
أن لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ
زيد على وجه جزئي إحساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه
بمفهوم كلي فالفهم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك
زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات إحساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج
عنه ادراك زيد بالذات لكونه إحساساً لا علماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لا إحساساً
(قوله والامر في ادراكه الخ) ادراكه زيد بعد الغيبة عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون
علماً عندهم بلاشكال (قوله مشكل) أي لا يعلم أن هذا الادراك علم أو إحساس (قوله أي
لتمييزها) أي للتمييز الذي توجيه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التمييز صورة حاصلة
في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فمن قال ان التعريف
يوجب تمييزاً الخ ليتناول التعريف بناء على أنه لا تقيض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطق فالنصور
عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن وهي التمييز عند المنطقي لأصفاً توجب التمييز فكيف يصح كون

التصور صفة توجب التميز فلا يصح البناء المذكور ولا مجال لتصحيحه وقد أومحناه في حواشينا على الحواشي العنصرية للتعريف المحقق (قوله فلا يصح البناء المذكور) أي بناء شعول تعريف العلم للتصورات على أنها لا تقاوض لها (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل أنه لا يصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالقبض قبض التميز (قوله المراد بالقبض) أي في قول الشارح لا يحتمل التقبض (قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم قبض التصور) أي عدم قبض التصور مستلزم لعدم قبض التميز فيصيح قول الشارح بشعول التعريف للتصورات لعدم التقبض في التصورات كما هو معنى البناء فإذا كانت عدم قبض التصور مستلزما لعدم قبض التميز يصدق على التصورات صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلق التميز قبض التميز (قوله فلا معنى للبناء) إذ يشمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هذا) أي أن لا يحتمل التصور غير صورته الخاصة (قوله على أن بناء شيء على شيء) أي كون شيء مبني على شيء في الواقع لا ينافي أن يوجد للشيء الثاني مبني آخر أي على شيء آخر على تقدير انتهاء المبني الأول فكون قبض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لقبض لا ينافي أن توجيهه علة أخرى على تقدير انتهاء عدم قبض التصور أي على تقدير أن يكون للتصور قبض (قوله فيه) أي في قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) أي جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) أي قول من قال أن التصورات لا تقاوض لها (قوله مثل قولهم) أي قول المنطقيين (قوله تقبضا المتساويين) أي المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أي أخذ قبض المحمول موضوعاً (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالإنسان فانه رفع مفهوم الإنسان في نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم تقبضا المتساويين متساويين (قوله وأيضاً) أي في قولهم أن التصورات لا تقاوض لها ضعف لكونه مبطلاً لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) أي من قولهم أن التصورات لا تقاوض لها (قوله جميع التصورات علما الخ) لصدق تعريفه عليها حيث لا (قوله بين العلم بالوجه الخ) للمفهوم الكلي أفراد وهو وجه لأفراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور أفراد هذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشبح) لأنه مفهوم الإنسان حتى يكون تصوره علماً بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا إذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة إنسان فاعتقدنا أنه إنسان فربما نتوجه إلى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنواناً له بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة فتصوره الإنسان آلة للملاحظة المحكوموم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الإنسان ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يغفل واللاشيء كلي وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة للملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الإنسان قال في الحاشية وتوضيحه

فلم أن هذا تعليل للشق الثاني وإن الأول ظاهر لأحاجة فيه إلى التعليل فلن اطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعل التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي إنما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الأولية باطلاق الاطلاق أي بعدم قيده بكونه أولاً انتهى فقط ما يقال هذا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه تخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم أن وجه التسمية إذا كان أهم ومثل بانه لم لم يسم غيره بحجاب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بانه يخص لأجل التميز وأما إذا كان وجه التسمية أمر اختصاص بالسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بانه لم لم يسم غيره ولو سئل عد سفيها ولو أجيب عن السؤال المقدّر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائلاً سفيها فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

هذا الوجه تام لا يلتفت
إليه وأما ما ذكر دفع بعده
عن العقل لا يدفع الشبهة
بالكلية عن ذهن المتعلم
إلا بعد مراتب (قال
الشارح ولأنه إنما يتحقق
بالمباحثة وإرادة الكلام
من الجانبين الخ) المراد أنه
اعتبر من بين سائر العلوم
لأن الاحتياج فيه إلى الكلام
أكثر لا أنه يتمتع بدون
الكلام كما يتوهم من ظاهر
كلامه والفرق بين هذا
الوجه والوجه الذي بثلوه
هو أن حاصل هذا الوجه
أن مسائل هذا العلم
لا تتحقق في نفسها بدون
الكلام والمباحثة وحاصل
الوجه الثاني أن الافتقار
فيه إلى الكلام لا يلزم
الافتراق المتخالفين والرد
عليهم ما علم أن المناسب أن
يقول الشارح في ذكر
الوجوه أولان كذا أولان
كذا فإن التسمية بواحد
منها لا يجمعها وأن الأقوي
من بين الوجوه هو الوجه
الأول ثم الوجه الثالث
والبواقي وجوه ضعيفة
(قوله ما يفيد معرفة
العقائد) ويجوز أن يكون
إشارة إلى الحكم الشرعي
المتعلق بالعقائد وإلى العلم

أله إذا رأينا حجراً فحصل منه صورة إنسان فحكمنا بأنه في المكان القلاني فهذا الحكم الصحيح
إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الإنسان الذي تطابقه تلك الصورة
ولا فرد للإنسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فإن هذا مما يحكم
به من له أدنى تمييز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لا يحصل من الحجر الصورة الإنسان وتلك
الصورة إنما تكون آلة للملاحظة الحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة ادخانه فعليه
أن يتأمل في قولنا ما لا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه فإنه قد توجهنا باللا معلومية الدائمة
إلى ذات معلومة في نفس الأمر فادراك تلك الذات المعلومة بصورة اللامعلومية تصور غير مطابق
وكذا الحال في المساهية المجردة عن الواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوهما إذا
حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهى كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه
أن الحكم ليس هذا أولاً على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ
وقوله تصور غير مطابق فيه أن ادراك الذات المعلومة من حيث أنها متصفة بمفهوم اللامعلومية تصور
مطابق لها من هذه الحينية وإن لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم اللامعلوم
تأثير العنوانات الفرضية فلا إشكال وقوله بوصف الانسانية الخ فيه أن الشبح محسوس متصور
على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الإنسان وجعله عنواناً له فالحكم عليه في هذا الحكم هو الشبح
المحسوس لا المعلوم بمفهوم الإنسان فلا يوجد هنا تصور غير مطابق كما لا يخفى وقوله غير مطابق
أي للمعلوم الذي هو الحجر وقوله المساهية المجردة الخ فيه أن ادراك ذوات المساهيات من
حيث أنها متصفة بمفهوم المساهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحينية
وإن لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللام معلوم لا يعقل وغيره فلا اشتباه حينئذ
(قوله في حصول علمه) أي حصول مسفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لغير ذوي
المقول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لأنه) أي ادراك العقل من
الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونانات (قوله بواسطة إحاس الآخر) أي
إحساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو)
أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم
على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لأن عدم التجوز هنا بقربته خارجية
لا بكثره قوم مخبرين فلا يدخل هذا الخبر في حد الخبر المتواتر (قوله قانيات التواتر) أي بحصول
العلم بوقوعه (قوله بان نفس المتواتر الخ) مثلاً أن نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوف على
نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أي التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم
بوجودها من غير شبهة فلا دور (قوله معلول أعم) لأنه يوجد بغير التواتر (قوله فلا يدل على العلة
الخ) لأن العلم لا يدل على الخاص بأحدى الدلالات الثلاث (قوله قات عدم الدلالة الخ) أي عدم
دلالة المعلول الأعم على العلة الخاصة إنما يكون إذا لم يعلم انتفاء سائر علله وأما إذا علم انتفاء سائر
علله فيدل على العلة الخاصة وهنا علم انتفاء ما عدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر
(قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر التصاري (قوله وأضافته

﴿ تنبيه ﴾

قد حصل سقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ملزمين منها عثرنا على الاصل تاماً فأحيينا طبع الحاشية من أولها خروصاً على تحصيل هذا الفائد ورغبة في عدم تشتت الحاشية (٢٦١) وفقنا الله جميعاً الى ما فيه السداد

الى المفعول (فتدبره) وأما إخبار اليهود النصاري بقتل عيسى عليه السلام (قوله فاحتج الى محل بتقدير الخ) لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أي خبر اليهود فاما أن يكون الخبر المقدر بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المفعول كافي المعطوف عليه فيكون المعنى وإخبار اليهود أنفسهم بتأييد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدر هنا بعماء الاملى مع كون الخبر المذكور بمعنى الاخبار في المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخلف السلم) أي تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أي في قوله ربما يكون (قوله ولكنه كاف الخ) أي قول الشارح ربما يكون كاف في الجواب لانه سند للمنع والجزئية كافية في السندية (قوله والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر وإذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب دخل ، فقد تدبره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف مدلوله والجواب ان احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو للعقل بالنظر الى ماهية مدلوله فتدبر (قوله فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ما قيل لم لم يوجب كذب كل واحد كذب المجموع فتدبر (قوله يساوى النبي) لان النبي من بعث الله لتبليغ الاحكام (قوله ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مغايرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول (قوله وقد دل الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال عليه السلام ثلثمائة وثلاثة عشر كذا في الكشف (قوله اللهم الخ) من كلام المغترض (قوله ورده المولى الاستاذ) وهو خضربك (قوله كما صرح به القاضي) البيضاوي في تفسيره (قوله لينحصر الخ) اذ لو كان النبي أعظم من الرسول لخرج اخبار الانبياء عن اقسام الخبر الصادق ولم ينحصر في النوعين المذكورين (قوله ويعتبر الخ) أي حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في النوعين المذكورين (قوله بدخل فيه سحر المتنبي) فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً (قوله بحكم العادة) بأجراء الله جادته على أن لا يخاف الخارق في بدالكاذب (قوله وأيضاً الخ) فإظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى فرع صدقه في دعوي الرسالة والتنبي كاذب فلا يوجد في حقه اظهار الصدق فلا يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطبق القوم عليه) أي على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد به الاظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً (قوله قلت ان القوم الخ) أي لانسلم ان كرامة المولى معجزة لئيه حقيقة بل بعدونه معجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات) وهي التي صدرت عن النبي قبل نبوته (قوله هذا الامكان الخ) الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو الامكان اللغوي وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبري (قوله يستلزم لذاته الخ) هذا التعريف لا ينطيقين ومعنى استلزام القول المؤلف للقول الآخر عندهم هو انه اذا تحقق

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الجحيم المستحقين
لاعلى الطبقات من دار
النعيم (قال المحضى البليغ)
الكامل في العلم الكبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره
ونوابه (قال الشارح التحرير
عامله الله تعالى بلطفه
الخطير بعد ما تبين بالتسمية
الحمد لله) أقول هكذا ينبغي
لكامل يحصل أن ينبغي أولاً
على المؤلف الذي هو بتزلة
شيخه وامامه ويدعوله
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند
الله القادر المنان وينكشف
لك المعاملة والتحرير اذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب النسبة
بالتحديد) انما ذكر التعقيب
ولم يكتف بخوله بعد ما تبين
إشعاراً بان مجموع الفوائد
الثلاثة انما تحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي

(م — ٣٤ حواشي العقائد ثانياً) (شجاع الدين) هو المقول لقال في الظاهر وأيضاً لم ذكره بعد ذكر أقول حذراً من توهم التيسر في حقه سبحانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع في الاصطلاح أن يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديث الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع وأجذم وذو بال أي ذي شأن وخطرو قيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو (٢٦٢) الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذي لا عقب له

وكل امر اقتطع من الخير
أثره فهو أبتر والاجذم هو
مقطوع اليد وفي الحديث
من تعلم القرآن ثم نسيه
لقي الله تعالى وهو أجذم
وأجذم ههنا كناية عن
عدم صلاحية شيء
والحديثان وإن كانا في اللفظ
خبرين لكنهما في المعنى أمران
فيلزم الامتثال قبل يحصل
بمجرد ذكر البسملة والحمدلة
كيفما كان ولا دخل
فيه للتعقيب أوجب بأن
تقديم الخبر ليس للحصر
وإن سلم فهو إنما يفيد بالنسبة
الى المجموع لا بالنسبة الى
كل واحد من الامور الثلاثة
(قوله وما يتوهم من تضارضا
فمدفوع اما بحمل الابتداء
في الحديثين على العرفي
المستند أو بحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على
الاضافي) لكنه تسامح لظهور
المراد ولا يخفى ان المنفصلة
المذكورة ان حلت على
مانعة الحل بوجه عليها
المنع لجواز حمل الابتداء
على الحقيقي فنهما ويمكن
الجواب بوجوده صرح

القول الاول في نفس الامر بتحقيق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشريف المحقق في حواشي شرح
المضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات وبحصل بعده
لما بلا توقف على امر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كما في الاشكال الباقية فليس
مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكة عن التصديق بالقول المؤلف الا يرى أنهم
قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين أو غيرية لازمة
لاحدى المقدمتين وأدرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى
المقدمتين وجعلوا التعريف شاملاً للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملقوظ
للنتيجة بهذا المعنى إنما هو باعتبار معناه الذي هو القياس المعقول لان كونه قياساً إنما هو باعتبار دلالة على القياس
المعقول فكأنه قيل في تعريف القياس الملقوظ انه لفظ مؤلف من قضاياء ملقوظة يستلزم معناه لذاته قولاً
آخر وبهذا دفع ما ذكره المحشي بقوله فان قلت الخ لا بما ذكره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك
مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع
انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم
المدلول) الذي هو النتيجة (قوله فيخص بالمعقول) أي المراد بالقول الآخر هو القول
المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للملقوظ
(قوله المراد من العلم التصديق) فمضى التعريف ابن الدليل هو الذي يلزم من التصديق
به التصديق بشيء آخر (قوله فيخرج الحد) أي لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق
به التصديق بشيء آخر بل إنما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شيء آخر (قوله فتخرج القضية
الواحدة الخ) لان القضية الاخرى لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة إنما تستلزم
الاخرى في الصديق والتحقيق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية
واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى ولا نقض بالفرضيات (قوله لقضية أخرى
الخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات الخ) أي تدخل تلك المقدمات في التعريف
وليس بديل بل فلا يكون التعريف مانعاً (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات
للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة
فتخرج عن التعريف (قوله قوله فالتالي أوفق الخ) يعني يفهم من قول الشارح فالتالي أوفق ان له
موافقة للاول لكن موافقته للتالي أزيد فأراد المحشي بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه الخ
وفيه انه إنما يحتاج الى بيان موافقته الاول ان لو كان أوفق افضل للتفصيل اما اذا كان بمعنى الموافق
كلاهما بمعنى العام والخاص بمعنى الخاص فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه
الخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك الخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

(قوله)
المحشي رحمه الله يجوابين منها وأيضاً يجوز الحمل على الاضافي فهما لشمول الاضافي للحقيقي أيضاً اللهم
الا أن يراد بقوله مدفوع الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فهما
بل يحمل إما على العرفي المستند فهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي في الآخر وان حلت على مانعة الجمع لا يحتاج الى

التكلفات لكن المقام يأباه والمراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان الكل ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلاً للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجمع وان كان ابتدائياً أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة الى ابتدائية سائر الامور (قوله ولك (٢٦٣) أن يجعل البناء في الحديثين

للاستعانة) أي ولك أن نحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف البناء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ ونحوها للاستعانة أو للملازمة * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بانه لا تافى ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الرحمن مثلاً فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معاً * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والاخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والاخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشئيين معا بالبال ورد هذا بأن التسمية والتحميد للمعتد بهما المرجو منهما حصول اليقين والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شئيين

{ قوله على ما أخذه الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } تخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تعميم الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الخارق على يده { قوله على يد مدعي الألوهية } كاللجال عليه ما يستحق { قوله فهو استدراج له الخ } وهو أن يطلبه الله في الدنيا ما يريد به هلاكه في الآخرة { قوله لبطل دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة { قوله هذا في الامور الخ } أي هذا الدليل انما يدل على ايجاب اخبار الرسول للعالم في الامور الباطنية ولا يدل على ايجاب سائر اخباره للعلم والمدعي ايجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الامور التبليغية أولا وأجيب عنه بان المقصود هنا ايجابه للعلم في الامور التبليغية وأما ايجابه للعلم في غيرها فبأنه فيما بعد { قوله لم يحتج الخ } فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم بالحاصل بخبر الرسول بديهياً فهذا الاعتراض معارضة { قوله الى ترتيب هذا النظر الخ } أي الى حصول هذا الاستدلال { قوله وأجيب الخ } حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والكل غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط { قوله لان تصور الخبر الخ } هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه ان توقف تصور الخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر { قوله لا يجعل صدق الخبر بديهياً الخ } قال في الحواشي على أن قوله تصور الخبر متوقف على الاستدلال محل كلام فتأمل هذا كلامه لان التصور لا يتوقف على الاستدلال الا أن يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك برده عليه انا لانسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال { قوله فيلغو ذكره } أجيب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك وبقائه الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفاً والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرب عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا { قوله لافي المسأل } ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المسأل وحينئذ لا يكون لغوا { قوله وفيه ما فيه } أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المسأل تعسف كمالا مخفي { قوله لان هذا الخ } أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى للعلم الخ وقيدناه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لا بعد مستدركا وأما تخصيصه بالذكر فبسبب مناسبة لقول المصنف والعلم الثابت به يضاهي الخ فتدبر { قوله فباوجه التخصص الخ } أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول { قوله بيان قرينه أي قرب العلم

مثل التسمية والتحميد الانبادرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودواعي التضيق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدأ المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشئ اذا قدمه فعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أتم ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجزم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر البين أن لا

استحالة في تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه انتهى ولا يخفى أن البدء والابتداء بالمعنى
المصدرى هو الافتتاح بالشيء والشروع فيه أولاً والابتداء بالمعنى الاسمي هو الاول من كل شيء وما وقع في المغرب هو
التفسير باللازم الاعم كما هو دأب (٢٦٤) المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن

من له أدنى مسكة وهذا
القائل لما وجد
المعنى المنقول من المغرب
ظن أنه لم يطلع عليه أحد
وغفل عن حال نفسه
ونسب الغفلة الى العلماء
الراسخين ولم يعلم أنهم
وصلوا الى ذلك المنزل
وأرتحلوا الى أعلى منه ولم
يلتفتوا اليه تخفاره وعدم
لباقه وأنت أيها الأخ إذا
اعتبرت وزنت المعاني
المذكورة بميزان عقلك وفهمك
تعرف أن اللائق بالقبول
والمناسب لشأن الحديث
وفصاحته وإساعته في حق
الامة هو أنه يحمل
الابتداء على العرفي المتقدم
فلا تحير من كثرة
الاحتمالات فإن بعضها
أوهام وخيالات (قوله
ولاشك ان الاستعانة بشيء
لا تنافي الاستعانة بشيء
آخر) يعني ان المبدأ حينئذ
يكون أمراً واحداً وهو
أول المقصود فلا تصور
الموافقة في المبدئية والتعدد
انما هو في الاستعانة
بالنسبة الى الأمور المستعان

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحي) والمستند الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستند
الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل
فيها ولا يستند الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عند قوله عليه السلام اليه على المدعى
واليمين على من أنكروا متواتراً (قوله انما قطع النظر الخ) أي لم يعد الخبر المقرون بالقرآن شيئاً
للعلم مع أنه مفيد للعلم وعند خبر الرسول الذي يفيد العلم بالدليل لان عند الخبر الصادق شيئاً للعلم لاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه ولا استفاد من الخبر المقرون بالقرآن معظم المعلومات الدينية فلم يعد شيئاً
للعلم بخلاف خبر الرسول فإنه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد شيئاً للعلم (قوله
لا عن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرآن لاعتناء الدلائل لان المراد بالخبر
الصادق الذي جعل شيئاً للعلم خبر يكون مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلي
ولا يكون مدخل في تلك الافادة والقرآن لما مدخل في افادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد
للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول الخبر قدم زيد وتعارض قومه الى داره ولذا قطع النظر في
الخبر الصادق عن القرآن ولم يعد الخبر المقرون بالقرآن شيئاً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها
في افادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمونه قوله عليه السلام اليه
على المدعى واليمين على من أنكروا هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور
أعني قولنا هذا خبر من نبت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالاً فإنه يفيد العلم بان
مضمون هذا الخبر واقع وهو التعبير الاجمالي عن مضمون قوله عليه السلام اليه على المدعى فيكون
خبر الرسول مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه غاية ما في الباب ان افادته للعلم بخصوص مضمونه
موقوف على افادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالاً ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعند
خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل شيئاً للعلم (قوله ليس كذلك) أي ليس الخبر المقرون
بالقرينة مما استفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعد شيئاً للعلم (قوله بان القرآن تنفك عن الخبر)
أي لا يتوقف الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه على القرآن ولذا لم يعدوا الخبر المقرون
بالقرينة شيئاً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فإنها لا تنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في افادة
العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل شيئاً للعلم (قوله وليس كذلك) قال
في الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات
وقرائن انتهى كلامه وقوله قد صرحوا أي عدوا بعض الخبر المقرون بالقرآن شيئاً للعلم وهو الخبر
المتواتر المقرون بالقرآن فينتقص بهذا التوجيه فلا يكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً
ينقص به فيكون الالتزام مشتركاً بين التوجيهين فان أجيب عن التوجيه الاول بان المراد أنهم لم يعدوا
الخبر المقرون بالقرآن شيئاً آخر سغيراً للخبر المتواتر وخبر الرسول أجيب أيضاً عن التوجيه

(الثاني)
بها ولا تنافي فيما بينهما أي يمكن أن يستعان بمسألة الاشياء على الترتيب والنوالي وبدأ المقصود بعد ذلك
بالاستعانة الجميع فلا تنفع الاستدائية بذكر شيء منها حتى ينال الآخر فقط ما قيل إن هذه المقدمة لا تدخل لها ولا
قائدة في ذكرها ههنا لأنه لو كان الابتداء مستتباً بشيء متافلاً للابتداء مستتباً بشيء آخر لا يفيد عدم المناقاة بين الاستعانتين

وهنا كذلك لان الابتداء مستتباً بالبسطة يوجد في آن التلطف بها دون الحمدلة وبالعكس وهذا ظن فاسد وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشي ولا على مراد السائل فأساء سمعاً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستتباً بالبسطة والحمدلة يكون حال كون المقتضى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن (٢٦٥) واحد ثم قاس حال الملازمة على

الاستعانة فأفسد الكلام بالمرء وقال معنى الابتداء ملازمة الابتداء حال كون المقتضى بحيث كان قد وقع منه الملازمة لهما هيئات هيئات بعد السماء من الارض فان الاستعانتات وان كانت مترتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملازمات المترتبة عند الحدوث فان قلت معنى قولنا الابتداء مستتباً بالحمدلة ان الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمدلة لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم ان يكون متعلق الباء حالاً مع ان حاصل معنى الحديث كل امر ذي بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبتدأ وبدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجزم وظاهرانه لا منافاة بينهما وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر

الثاني فلا وجه لقبول الاول ورد الثاني والظاهر في التوجيهين ما ذكرناه بقولنا والظاهر ان يقال الخ فتدبر (قوله لا على التحقيق) فان الخبر الاجماعي مغاير للخبر المتواتر فجعله في حكم المتواتر مسامحة (قوله هذا هو النفس بينهما) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لا عينها (قوله اشارة الخ) أي عمسوم العلم الضروري والاستدلال (قوله ادلا كثرة اختلاف الخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلاً للسنية على افادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظير العقل لا يفيد العلم في الالهيات حكم في الحقيقة بان ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظير العقل في الالهيات لا يفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظير العقل لا يفيد العلم في الالهيات من قبيل النظر في الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم في الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظير العقل لا يفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم في الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلمهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض في كلامهم حيثئذ لانهم قالوا ان نظير العقل لا يفيد اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها وما لزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لا يناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين في الالهيات (قوله ان افادة الالتزام الخ) أي لانسلم انه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز ان يفيد التزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حيثئذ يرد المنع على قول الشارح او لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد التزاماً يكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المخصوصة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ما عدا (قوله فاللزام الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله انا ثبت الكلية بشخصية الخ) ومعنى اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أي العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا ان الشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لا بد من ان ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لمخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفاً على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

من قولنا كتبت بالقلم أي بمعاونة لا باستعانة فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ حالاً بمعاونة باسم الله فهو أبتدأ ومعاونته لا يلزم ان تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لا يجوز ان تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون في الامور التي لها شأن عظيم وخطر والابتداء امر حقير وان كان المبتدئ أمراً خطيراً عظيماً قلنا الاستعانة

في الابتداء لاجل المبتدئ (قوله ولا يخفى ان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء) أي تحقق غده وتوجده والضمير في قوله بذكره راجع الى الشيء بدون الاحتياج الى الاستخدام كما توهمه البعض والمعنى ان الملازمة تحقق عند الابتداء بالشيء المحمول جزأ من المقصود وتحقق عند ذكر (٢٦٦) الشيء قبل ابتداء المقصود أي سواء جعل جزءاً أو ذكر قبل الابتداء

قل عنه أنه يصح عطف بذكره على الشيء وعلى وجه الجزئية وقبل الأولى عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا يحصل الرككة في اللفظ والمعنى الظاهر ان ذلك غلط لا يليق بمجمله (قوله فيكون أن الابتداء) الظاهر أن يقول ويكون بالنصب لانه لا يلزم من الجعل المذكور (قوله أن التلبس بهما) أي أن تلبس الفاعل بهما لا أن تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ما قيل ان الملازمة بالامر الذي جعل جزأاً مما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفاً واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوماً بالكلية فلا يتصور الملازمة أصلاً فأجاب بان الملازمة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والآخر الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعنى الثاني فعلى هذا يكون أن وقوع

يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لان ما يحصل بأول التوجه) قال بعض الأفاضل كأن قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الى المعنى الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) فيه أنهم جعلوا العقل سبباً في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل فلامعنى لقوله ان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب فلم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فتعين ان قول الشارح من غير احتياج الى الفكر تفسير لأول التوجه وأما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لا يلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً لأول التوجه بل المناسب أن يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كما تعرفه) عقيب من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثلاً للضرورة المقابل للاكتسابي (قوله على الالتفات المقدور) أي الحاصل بل القدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملاً) أي غير معلوم لانهما لا يدخلان فيما ثبت بالبديهة اذ لا يحصلان بأول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال لانهما لا يحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر خيئذ تدخل التجريبات والحدسيات فيما ثبت بالبديهة فلا يكون حاطماً مهملاً (قوله فلا يلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أي لا نحصل بمجرد الحدس بل يتوقف على أمور أخر فيصدق على الحيات انها لا يكون محصيلها مقدوراً (قوله على نفي استقلال القدرة) يعني ان العلم بالمحسوسات لا يحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور مقدورة للمخلوق لانعام ملهى ومتى حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق فيكون العلم المقابل له أي العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقاً أيضاً (قوله فكان قسم الشيء قسماً منه الخ) لانه جعل الضروري قسماً من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسماً من الكسبي بتقسيم أسباب العلم الحاصل بالكسب الى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشيء قسم منه فقد جعل الضروري قسماً من الكسبي وقد جعله قسماً له فكان قسم الشيء قسماً منه فكانه قال ان الضروري قسم للكسبي وليس بقسم له وهو تناقض (قوله ان القسم ما يقابل الاكتسابي) أي الضروري بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقد مر الخ) في قول المصنف وأسباب العلم للمخلوق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الا بالاسباب الخ) سواء

الابتداء أن ذكر الحمد لله بل أن ذكر الحمزة من الحمد لله أو الحمد لله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملائم أي (كانت) متصل بالحمد لله وهو ظاهر وبالسمة لان الحمد لله متصل بالسمة بمعنى انه ذكر عقيبها بلا فصل بينهما شيء فيلزم أن يكون الابتداء منفصلاً بالسمة والحمد لله لان أن وقوعهما واحد والصعوبة التي تزي في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملازمة بالمعنى الأول الذي ذكر آنفاً

لأنها إذا أخذت بهذا المعنى لم يستقيم قوله وبذلك قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لا يلبس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما انتهى أقول لا حاجة في دفع السؤال إلى اعتبار ملازمة الابتداء حتى يرد عليه أن بقاء الملازمة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في خبره أو (٢٦٧) مفعوله مجرورها حال التلبس بذلك الفعل

والظاهر من الحديث أيضاً تلبس العامل أي المبتدأ والمبتدأ لا ملازمة الابتداء لها فإن الملازمة بمعنى الاتصال حاصلة بالنسبة إلى الفاعل أيضاً فانه كما وقع في ذلك الآن كذلك المبتدأ باعتبار ذلك الوصف واقع في ذلك الآن ومنصل بذكر البسملة والمجدلة بل نقول لا حاجة إلى تفيد الملازمة بمعنى الاتصال فان مطلق الملازمة كما يعتبر بين الموجودات يعتبر بين الخيالات وبين العدميات وبين الموجود والمعدم لكن يمكن أن يقال أن ذلك المحجب إنما اعتبر ملازمة الابتداء دون المبتدأ لانه الواقع في ذلك الآن بالذات والمبتدأ إنما وقع باعتباره فباعتباره يكون استظهار الحال المبتدأ وبقي هنا شيء وهو انه لا يلزم على تقدير أن تكون الباء للملازمة كون البسملة والمجدلة في الابتداء لهما لو كانتا في الوسط

كانت أسباباً مباشرة أو أسباباً غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الأسباب) مطلق السبب ما ينضمي إلى العلم في الجملة سواء كان مقدوراً لنا أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الأسباب المباشرة) أي المقدورة بل مطلق الأسباب (قوله بنظر العقل حاصله الخ) فيكون الضروري تسماً من الحاصل بسبب مباشر وهو الكسبي وقد جمعه قسماً له إذ قد جعله قسماً للكسبي بمعنى الحاصل بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) أن المقسم الأسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل) الذي هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم هو الحاصل الخ) أي المنقسم إلى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلاً) لأن الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسم للحاصل بسبب مباشر (قوله ثم يرد على التقسيم الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان (قوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجريبات في الضروري (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) أي كون الصحة هنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) إذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الأشياء لا بصحتها (قوله وإيهام خلاف المقصود) إذ المقصود انه ليس الإلهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير مرضية الخ) لأن كون مراد المصنف بالعلم ما لا يشتملها هو الظاهر (قوله والا يلزم) أي وإن كان قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركاً لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه على ما صرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالى الخ وفيه أن حل قوله ما سوى الله على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وإنما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لانه معتبر في المعنى اللغوي للعالم (قوله لأنه اسم للكل) فيه أن قول المصنف بجميع أجزائه صريح في أنه أراد بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه أن جمع العالم كما في قوله رب العالمين بالنظر إلى أن العالم قد يطلق على الأجسام والأعراض والنبات والحيوان وغيرها كما أشار إليه الشارح بقوله يقال عالم الاجسام الخ (قوله المشهور أن الصور النوعية الخ) هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها أن المراد قدم العناصر بصورها النوعية وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قدم الصور الجسمية بأنخاصها (قال لكن بالنوع) أي قدم الصور الجسمية بالنوع بمعنى أن مواد العناصر لم تخل عن صورة جسمية أصلاً (قوله مال إلى هذا) أي إلى بقاء الصور النوعية للاستقنات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الإضافي الخ) الشامل للأنواع الحقيقية والاجناس بالدرجة تحت أجناس آخر (قوله فبده الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالى بذاته) لأن قيامه تعالى بذاته ليس أن يخيّر بنفسه لأن الله منزّه عن التحيز والمكان بل هو استقناؤه عما

والاخر تختمق الملازمة أي ملازمة المبتدأ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملازمة وحاصل الجواب الاخير أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملازمة وفرض أن الملازمة فيما بين زمانين ذكر البسملة والمجدلة وهذا خيال دقيق وإن كان بعيداً من طور الحديث وتكلفاً رحمه الله تعالى وأعلى درجته (قوله المتوحد بجلال ذاته الخ)

وقائده بعد الحكم بتخصيص جميع أفراد الحمد أو جنس الحمد به تعالى إشعاره بعلّة ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى
لانه المتوحد بجلال الذات وكال الصفات وأيضاً إشعاره بأن الحمد قد لا يكون في مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة
وفي الاصطلاح عبارة عن الصفة السلية (٢٦٨) أو القهرية كما ان الجلال بازائه عبارة عن الصفة الثبوتية أو اللطيفة (قوله

أو الذات الجليلة - الخ) نقل عنه
وفي هذا المعنى الثاني رد
على قدماء المعتزلة حيث
قالوا ذات واجب الوجود
وذوات الممكنات متشاركة
في تمام الماهية وانما الامتياز
بالاحوال والاصناف يعني
ان في ارتكاب هذا التكلف
قائده جليلة يترك لها
الظاهر فان قيل لو كان
المعنى الذات الجليلة فلاي
وجه ترك وقصر على جلال
الذات قلنا للمبالغة فكان
الذات هو الجلال وأيضاً
لاحتمال المنين والاختصار
في العبارة والاحتراز عن
توهم اختصاص الشيء
بنفسه وعلى قول من قال ليس
له تعالى ماهية كلية منحصرة
في فرد كما هو الحق لا يتأتى
هذا التوجيه فان كل أحد
متوحد بحقيقته وذاته
الجزئية (قوله لا صيرورة
بدون صنع) قيل فيه منافاة
فان الصيرورة مستلزمة
للحدوث فهي انما تكون
بالصنع فينافي كونه بدون
الصنع وأيضاً يحجز الطين
ليس بدون الصنع فالأولى

بقومه (قوله كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند
المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض وهيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة
هي أجزاء لا يتجزى متألّفة على وضع مخصوص وهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) في
شرح المواقف وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثله هو وجوده في الجسم وقيامه
به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير
امكان ثبوته لغيره انتهى كلامه وانما قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة
ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعة فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعة
ولهذا لا ينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (قوله قوله
راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما اشير اليه في شرح
المواقف (قوله ولا فرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذي لا يتجزى فرض الانقسام هو ان خصوصية
كونه ممكناً ليس له امتداد متأتى عن فرض العقل اتصامه كما ان الجزئي الحقيقي لتخصيصه يأتي عن
فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيستع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزى فبطل
ما قيل من أن للعقل فرض كل شيء نعم للعقل فرض كل شيء على وجهه كلي وكلامنا في تصور
انقسام خصوص الجزء الذي لا يتجزى (قوله حصر ما ثبت وجوده) وليس وجود شيء من الهبولى
والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله يتأني عرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد
به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان
أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث فبطل انه لا يرد النقض
بالاحتمال بل انما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متاولاً لجوهر
مركب من جوهرين مجردين حتي لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم
ليس جزءاً من الدليل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا نقول الفرض
الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف
نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار
الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيداً متاولاً له (قوله بان
جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير النهاية (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحد من
تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الاقتراقات) أي الانقسامات
وفيه ان المراضع الاقتراقات الممكنة الاقتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيها هو عدم تنامي
الافتراق الى جزء لا يمكن فرض الافتراق فيه لا بمعنى أن الاقتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتي
يلزم قدرته تعالى على افتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا على زعم أهل اللغة فانهم يزعمون ان الطين والماء بصيران (هو)
حجزاً بنفسها بدون صنع الغير وهم لا يعرفون الدقائق الحكيمة وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة
بمعنى مطلق الكون مع انها على ما ذكر تنافي قوله بدون ملاحظة الصنع أيضاً ولما أورد عليه ان هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم

يشهد بصحته نقل ولادل عليه استعمال أشار إلى جوابه فيما نقل عنه بأن هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعد أرباب اللغة معنى مستقلاً وإنما قابل به هنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف أنه مندرج تحته كما أن القيام والقعود والذهاب والحج داخل تحت الفعل (٢٦٩) المطلق مثلاً وما قبل أن كونه من فروع محل بحث اللهم إلا

هو اعتراض الشارح قوروده ظاهر (قوله لم قدرة تعالى عليه) فيه أنه إنما يلزم قدرته تعالى عليه أن لو كان الافتراق ممكناً وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم إمكان المقروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقبل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذ هي عبارة عن الممكن) فيه أن صفاته تعالى ممكنة فلا تخرج بكون كلمة ما عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد هنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المتأخر لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في إخراجها إلى قيد آخر (قوله وإما لأنها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالنعوت لا بالتبعية في التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما أنهم قالوا أن الاعراض المحسوسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا أن الاعراض المحسوسة من أنواع المزاج فينبى كلامهم تناقض (قوله لا يحتاج إلى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لا يعرض إلا للأجسام ليس كما ينبغي (قوله ولعل ما في الكتاب) أي قول الشارح أن ما عدا الأكوأ لا يعرض إلا للأجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فإن العرض لا يبقى زماناً عند الأشعري بل يتجدد الأمثال بأن يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثاً (قوله لكنه ممالك خاص الخ) أي دليل يختص بالأشعري لأنه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلاً على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله إذا قصد إلى إيجاد الموجود متمتع) أي القصد لا يتعلق إلا بالمعدوم إذ لو تعلق بالموجود لزم القصد إلى إيجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقدم القصد على الإيجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل المقصد معدوماً فيكون حادثاً فالصادر بالصدور الاختباري يكون حادثاً (قوله واعتراض الخ) هذا الاعتراض للأشعري الذي ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف (قوله يجوز أن يكون الخ) أي لأن لم أن القصد يجب أن يتقدم على الإيجاد بالزمان لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجاوز مقارنته) كقارنة الإيجاد لا وجود زماناً والمحال هو القصد إلى الإيجاد لا القصد إلى إيجاد الموجود بوجوده هو أثر ذلك الإيجاد (قوله بوجود قبله) أي بوجود حاصل قبل الإيجاد (قوله أي مستمر) قال في الحاشية إنما فسر التقدم بالاستمرار ليشل العدم (قوله أن قلت يجوز الخ) أي لأن لم أن المستند إلى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سنداً مستند المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كتركات الأفلاك (قوله يبطله برهان التطبيق الخ) أي يبطل الاستناد إلى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك العدم مستنداً إلى عدم آخر وهكذا يستند كل عدم إلى عدم آخر ولا يجب انتهاءه إلى عدم متمتع لذاته فتسلسل العدميات إلى غير النهاية ولادل على امتناع القدميات المترتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

فروع محل بحث اللهم إلا أن يراد بالفروع التفرع عليه فمدفوع فإن حاصل التكلف المعانة في محصل الشيء أهم من أن يكون يصنع التعبير أو بدونه والضرورة المذكورة من قسم المعانة فإن المراد من الضرورة المعانة للضرورة ولو كان المراد من الفروع ما يتفرع عليه لا يدفع السؤال أصلاً كما لا يخفى والقرائن دالة على أن مراده ما قلنا وإن ورد عليه أن المعانة للضرورة أيضاً مستحيلة في حقه تعالى فلا بد أن يحمل على الكمال أو على التجريد عن المعانة والانتقال والحاصل أنه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين فإن الحمل على الكمال في اسم المتكبر لأجل الضرورة هنا حتى تخرج الصبغة عن أصل معناها وتحمل على الكمال ويمكن أن يقال إن صيغة الفعل مجبى لأجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضاً للتكلف ثم يحمل على

(م - ٣٥ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الكمال (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) نظراً إلى الشق الأول أو الكاملة إلى الشق الثاني (قوله مع ملازمة جلال الذات) نظراً إلى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملازمة الذات الجليلة لأنه لا يصح أن يكون الشيء ملازماً لنفسه والأولى أن يقال ملازماً بجلال الذات حتى لا يتوهم التكرار في المعية وإنما لم يتعرض

الفاضل لعني الصيغة في أول وجوه الباء لأنها إذا كانت صلة لاتبى الصيغة على أصل منها وان قال بعضهم ان الفعل حينئذ يعني الاستعمال وكان المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الاولى كون الضمير ليفيد الخ) أي يحصل فائدة ان (٢٧٠) آية نينا الخ أي ليكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد ارجاع الضمير

اليه تعالى فانه لابد من حل
الاضافة على الاستغراق
أيضاً ليفيد والاولى ان
يقول الضمير لله تعالى
ليفيد ان آية نينا الخ بترك
الاولى للاحتياج الى صرف
الكلام عن ظاهره ويحتجز
عن توهم المناقاة بين الصدر
والمعجز وجني لا يظهر
الجواز المذكور من أول
الامر ويتقوى الحكم بالادلة
وقد توهم في هذا المقام
انه لابد من جعل جميع
حجج كل بني فردا واحدا
للجمع المذكور المضاف
الى الضمير الراجع الى الله
تعالى ليفيد سطوع جميع
حجج نينا عليه السلام
وهذا مع انه تكاف بعيد
لا يفيد شيئا في الحقيقة فان
اللازم على هذا سطوع
المجموع لسطوع كل واحد
من حججه وأيضاً غير
المراد ههنا وان كان مرادا
في الاحتمال الثاني فانه يلزم
على التقدير الاول ان يكون
آية من آياته وحجة من
حججه أعظم من جميع
حجج ساطعة وان لم تبلغ

شرطه (وهو عدم الحادث (قوله والافكون) أي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
سواء كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بينه أولا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن
الحادث (قوله لم يرد سؤال آن الحادث) أي لم يلزم أن لا يكون الكون في الحيز في آن الحادث
حركة ولا سكونا وأن لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكنا قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا
التقرير سؤال آن الحادث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف
قولهم السكون كونان انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز ان بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير
ظاهر (قوله والسكون كون ثان في مكان أول) يرد عليه أيضاً الكون في آن الحادث فانه ليس بحركة
لانه ليس كوناً أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله فقيه أيضاً أشكال)
وهو أن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالمعارض
لكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الاكوان بالمعارض (قوله فيجوز
أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقى على الجواز بدون وقوعه فلا ينافي قدم
السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم ينافي عدم) فيه أنا لان لم ينافي ان القدم ينافي جواز
العدم بل انما ينافي وقوع عدمه فمجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقاً) أي سواء
وقع عدمه بالفعل أو يثبت على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أي الاستدلال على وجود المجردات
بأنه لو كان المجرد عن الجسم موجوداً لشاركه الباري تعالى في مفهوم المجرد إذ يصدق على الباري
تعالى انه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا بد أن يكون فيه مميز مابه الاشتراك إذ لا بد له مما به
الامتياز فيلزم أن يكون الباري مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود المجرد محال
(قوله فيلزم التركيب) أي يلزم أن يكون الواجب تعالى مركباً من المشترك وهو مفهوم المجرد
ومن المميز إذ لا بد للمشارك من المميز وكون الباري تعالى مركباً محال لا يستلزمه الامكان المحال
(قوله سيما النلية الخ) أي التجرد عرض سلبى اذ معناه أن لا يكون الشيء جسماً ولا جسمانياً
وليس بذاتي ومابه الاشتراك اذا كان مريضاً لا يلزم أن يكون له مميز ذاتي فلا يلزم التركيب فان
المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التعيين المعدوم لا يكون جزءاً من
الموجود (قوله ماسبق آتياً) من قوله ان المجردات تشارك الباري تعالى (قوله مالا دليل عليه الخ)
وتقرير الدليل ان المجرد لا دليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه
ينشأ ان المجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يمتنع وجوده فالمجرد يمتنع وجوده وهو المدعى (قوله
والالجاز الخ) أي وان لم يجب نفي مالا دليل على وجوده لجاز أن يكون أما مناجيل عظيم لآراء وآه
بديهي - البطلان (قوله وينجذب بان الدليل الخ) هذا منع للسكبري أي لان لم ينافي ان مالا دليل على
وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة الى منع الصغرى المطلوبة مع التردد أي ان

(أريد)

هذه الفائدة الى مرتبة الفائدة الاولى فان قلت لا يلزم على التقدير الاول أن تكون
آية نينا أي آية من آياته أعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وانما يلزم لو كان المراد بأسطع
الحجج لا ساطعها والكلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة الى جميع الحجج فيلزم أن

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى البعض والمقروض هو الاول وأيضاً اذا قيل فلان فاضل القوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم وهذا مثل ذلك وأجيب بغير ذلك في سائر الخواشي (قوله فساطع حججه من قيل اخلاق نيايه) أي من قيل اضافة الصفة الى الموصوف (٢٧١) والاولى أن يقول فهو من قيل

اخلاق نيايه لانه مقام الضمير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حججه ورجح بعضهم رجوع الضمير الى النبي بالقرب ولثانة المعنى لكن الحق ان ثانة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يحل على ظاهره خلوه من هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر مما يستنبحه الذوق السليم انتهى أي تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فيدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كاشفة غير مفيدة وقد بنوهم ان الاضافة ان حلت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضاً جعلته مفيدة لافادة سطوع جميع حججه عليه السلام لكن لا يفيد الاعظمية المذكورة وهذا سهو لانها انما تفيد التأيد

أريد بها ان المجرد لادليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد انه لادليل على وجوده عندنا فلم يكن غير مفيد اذ لا يلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل في نفس الامر (قوله وعدم حضور الحيات الخ) اشارة الى منع المقدمة القائلة والا لجاز ان يكون محضرتنا الخ أي لان لم يجب في مالا دليل على وجوده لجاز ان يكون محضرتنا حيات شاحقة لارهاواً وان يلزم جواز ذلك اذ لو كان الجزم بعدم حضور الحيات الشاحقة حاصلًا بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بديهية (قوله فباخذ من تلك الحينة الخ) أي باخذه المطلق بأن لا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فباخذ أيضاً) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو مسح ما ذكره) من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا ينصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لان لم انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستنداً لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لمسا فيه) أي في منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود ان يكون جملة ما ثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل او يكون مما ثبت وجوده وحدونه بل يكون قديماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ) وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقاً بعدمه أولاً وهذا المعنى يتم الحوادث والتقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون عندنا بالذات محتاجاً في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت وحدونه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر في كلام الشارح الا الحوادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقاً بعدمه أي يكون معدوماً أولاً ثم وجد (قوله والتي لا يدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلاً على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والتي لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئاً الخ) أي لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض وهو ان يكون محدثاً ومبدئاً للعالم وأن لا يكون محدثاً ومبدئاً له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئاً للعالم وان لا يكون مبدئاً له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجاً الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ما أريد به ساطع وبين المعنيين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواهية لا الطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أفاد العقل تابعة للطرف الراجح ولا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

التقدير ليس لأجل أوليته ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) لنما قال بعد الحذف وإن لم يكن التعويض إلا كذلك دفعاً للتأويل بأن يكون الواو وأمامه كورتين معاً تحذف أما ويعتبر الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكشاف في بيان اشتقاق لفظة الله (٢٧٣) فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لا تكون أمام مقدرة في نظم الكلام قلنا

ان التعويض إنما هو لأجل اسقاطها من اللفظ لأن التقدير وقيل المراد به بعد الحذف في التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لأجل الواو ولكونها عوضاً عن أما (قوله على انه لا منع من اجتماع الواو مع أما) لو قال لا منع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً ومقابل ان الواو للوصل وأما للفصل فمفروق بان الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ومحمّل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلا جمل النعم والصلاة وأما بعد فشرع في شرح الكتاب حينئذ لا بد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم أما زيد فكذا وأما عمر فكذا (قوله وهي الأساس) الأولى أن يقول وهي الأساس في اللغة لياتي عطف قوله فيما نقل عنه ويمكن أن تنى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير في قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاسناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد (الاعداد) والصفات فلا يرد ما قيل ان القرينة الأولى أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية رقي في المدح ولا يحتاج الى أن قال الضمير حصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولا الى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار إلخ) لأن التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لا يجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لا بطلان التسلسل لا مفقراً اليه (قوله الى ما قلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله والا كان الملازم أن يقول من غير احتياج الى بطلان التسلسل بدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات للتسلسلة (قوله كون الواجب معلولاً) أي داخل في السلسلة مع انه فرض خارج عنها وإذا كان الواجب داخل في السلسلة كان معلولاً لشيء قبله وكون الواجب معلولاً محال فعين أن يكون ذلك البعض طرفاً للسلسلة فتنتهي به السلسلة (قوله بالعكس) أي بطلان التسلسل مفقور الى ثبوت الواجب (قوله في جانب المثل) بان يفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف العلة جملة ومما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملة إلخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات إلخ) بان يفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملة إلخ (قوله وما ذكره بعض الافاضل) هو المحقق الشريف (قوله فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان) أي فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتيب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق إنما أجروه في الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل انه لا يجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتيب أجزاء الزمان وان عاد السائل وقال يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتيب أجزاء الزمان وان كانت متفاوتة في القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الأزمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحقق بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناقضها (قوله جوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها في زمان وحدوث جملة أخرى في زمان آخر (قوله ولو متفاوتة) في القلة والكثرة (قوله أي في الجملة) أي وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لا ضير في عدم انقطاع ما هو وهمي كما لا ضير في انقطاع ما هو وهمي (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقباً يكون متتابعاً وان كان نعيم الجنان لا يشتمل الى حد لا يتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا البدهة في ان التطبيق بالفعل لا يستحق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشعار بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بعيد جداً وفي قوله ويمكن أن ينسب القاعدة على المعنى المصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جداً وسؤال الدور وارد ويندفع كافي التوجيه (٢٧٣) الاول وان كانت القاعدة باقية على

ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الحاحل للعقائد على ما ذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لها وسؤال الدور مندفع بجواب معقول مقبول سلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الى ما هو المراد قاله فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساساً أساساً يقتضي كون الشيء أساساً نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس

الاعداد بحسب علوه تعالى لا يستلزم الوجود فلا تقتضيهما (قوله لو وجدت) أي لو وجدت في الخارج أو في الذهن منفصلاً (قوله وهو لا يكون الا واحداً) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أي صانع الخ) اشارة الى أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة. مشعر بكون المندعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولاً والدليل المذكور لا يثبت بل انما يثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أي أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الإيجاب) أي كون الواجب موجباً لا مختاراً (قوله لكن رد على هذا) أي على أن الإيجاب نقصان والفرق أن إيجاب الصفة كمال وإيجاب غيرها نقصان (قوله وهنا) أي في برهان التمتع (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي أنه إما أن يحصل الامران أو لا يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لا يحصل أحدهما) أي أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة (قوله أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضى الذات (قوله الثاني الحل) أي النقض التفصيلي أي لان عدم قدرة أحدهما عجز لجواز أن يكون متعلق القدرة متمم بالغير أي بسبب إيجاب الآخر خلافاً والمتع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نقض التعلقين معاً) أي تعلقي الارادتين (قوله وهو لا يمكن) لان إيجاب الذات مقدم على تعلق الارادة فلا يكونان معاً فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز لعدم قدرة أحد الالهين على الممكن عجز فنبت المقدمة المتنوعة (قوله أي لا تدافع) الظاهر أن يقال أي لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التدافع) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونهما ضدتين يجوز حصولهما في محلين فلا احتياج في اثبات تعلق كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفي التضاد بينهما بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود (قوله الى نفيه) أي الى نفي المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية في نفيه) أي لا يكفي نفي التضاد في امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد (قوله أي دليلها) يريدان ليس المراد من الامارة ما يفيد الظن بل المراد ما يفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان اشارة الحدوث والامكان أي علامته كافية في المناقاة لكون الصانع واحداً حياً وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لا يقولون الخ) وانما يقولون بخلاف المراد عن المشبهة النفويضة وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التمتع بينهما لان امكان التمتع

أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قات أولاً المحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتقاد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فأساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسائله

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً
 لاساسها من حيث هو أساس فليأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لا يتوقف الخ لكنه جواب جديلي والثاني
 جواب محقق وقوله المتبادر من (٢٧٤) اساس الشيء هو الاساس بالذات أي لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال

الثاني وهي قوله الكلام
 أساس العقائد وقوله وان
 سلم فأساس الفن هو
 ما يتوقف عليه اشارة الى
 رد قوله والكتاب أساس
 الكلام لكنهما جوابان
 جديان والجواب التحقيقي
 هو الجواب الثالث وهو
 قوله فأساس الكتاب هو
 ذات العقائد والكتاب
 إنما هو أساس العقائد
 من حيث الاعتداد فلا
 يكون أساساً لاساسها من
 حيث هو أساس أي لا يكون
 الكلام أساساً لاساس
 العقائد من حيث هو
 أساس فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وهذا أيضاً رد للمقدمة
 الاولى من السؤال الثاني
 لكن الاولى في العبارة
 أن يقول الكلام أساس
 الكتاب بالذات والكتاب
 أساس العقائد من حيث
 الاعتداد فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وأيضاً كان اللائق أن
 يكون مقدماً على الجواب
 الثاني لكن أراد أن يجمع
 بين الجدلين فتأمل ولا يمكن من القاصر بين المحتجين بالاستار الضعيفة ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)
 الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام المعلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم أن يكون الكلام بمعنى نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها
 وبني القبة أطرافها فيثبت يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الإيهام أو ما عدا علم الكلام

لا يستلزم وقوعه (قوله وتمنع الملازمة) أي لا نسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت
 هذه الملازمة مستنداً لعلها رجوع المنع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم
 التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان
 (قوله ان أريد بالفساد) في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية (قوله فتقربهم) أي
 تقرب قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلان من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء
 والارض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القدرتين كمال القدرة فلم يكن شيء من الالهين كمال القدرة
 ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شيء منهما لها (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني
 فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي في
 ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما إيجاد الأمور الى الآخر
 (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولاً (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله
 تعالى متكاملاً في الارض والسماء لانه تعالى منزّه عن المكان (قوله فالحق) أي وان كان الظاهر
 من الآية تعدد الصانع للمؤثر في السماء والارض فالحق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود
 السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
 بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرها على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان
 تأثيرها على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعاً ببرهان
 التماثل يرد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التماثل فلا يفيد قطع النظر
 عن برهان التماثل لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التماثل يحتمل أن توجد السماء والارض
 بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على
 سبيل الاجتماع (قوله أو علة تامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا)
 على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل
 التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء سمحت الآية الكريمة على نفي تقدير الصانع المؤثر في السماء
 والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى
 اخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم
 ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بتعدد (قوله والا لا يمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على
 تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لا يمكن التماثل للواجبين القادرين على الكمال لكن التماثل
 لا يستلزم المحال فعلي تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب
 (قوله لو أريد باللازم الخ) قال في الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو
 وجد صانعان لا يمكن التماثل بينهما بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

فيكون مقايلا لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله علم مثلا ومن الكلام العلم المدون فإنه لو لم يكن مدونا لما وضعت تلك المسائل أو قول المراد من الكلام الملكية أو قول المراد من القاعدة البناء مجازا تصديقا للشكل باسم الجزء كانه قال أساس بناء العقائد ويحتمل أن يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي (٢٧٥) ويطلق الكلام على مجموع المسائل

الاصولية والكتاب والسنة بطريق التعليل أو على الكتاب والسنة بطريق الاستعارة والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعني أن المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكية وذلك إشارة إلى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الإضافي) الإضافة لادنى ملازمة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن أن يراد الخ) إشارة إلى ضعفه (قوله فتنبيه) للإشارة إلى الكلام الخ (جواب سؤال مقدر تقديره إذا أريد المعنى اللقي يكون موسوبا به أيضا فلم يخص النسبة بالكلام فقال لكونه أشهر والأولى أن يقول لشهرته لأن الأول غير مشهور والعبارة أخصر (قوله إشارة إلى فائدة من فوائد) نقل عنه فيه ردان فائدته متحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فإن من فوائد تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته وهي ارادة كل منها لا متاع أن يوجد بهما أو بكل منهما أحدهما لكن حل الفساد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يفتي بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله لم الامر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي أن يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على استقام تعدد الآلة في الزمان الماضي تم المقصود لان تعدد الآلة بعد الانقضاء في الزمان الماضي لو كان متعديا في الآن أو في المستقبل لكان حادثا ولم يصلح أن يكون الها انتهى كلامه (قوله بالتراخي التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسبجي تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لاهو ولا غيره فاطلبه ثم (قوله لا يتعلق بالجداني) أي لا يحتاج وجودها إلى شيء (قوله وهذه جهالة بيته) أي عدم احتياج صفات الله في وجودها إلى غيرها لان الصفة محتاجة في وجودها إلى وصفها بدنية وانفاقا (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي يكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المنع بعينه وأرد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لانهم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائدا عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال السند المساوي وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها ثابت بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله فبقاؤها غيرها) والبقاء معني فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجوز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف إلى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف إليه فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوي (قوله فان أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجودا زائدا على الصفة لم يرد عليه ابطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المنع مع السند المذكور بعينه بأن يقال لا نعلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجودا زائدا على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجودا زائدا على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجودا زائدا عليها (قوله لان ذلك الخ) تعليل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالإيجاب) لان الصادر عن القديم بالإيجاب يلزم أن يكون قديما (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضا) فيلزم من كون العرض باقيا قيام العرض

والخلاص من السيف والقتل وسي الاولاد ونهب الاموال والخراج والحزيرة في الدنيا والنيل للسعادة الابدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بمحصر فائدته في النجاة من الشكوك والاهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فلرجحان الشك على الوهم الخ) قيل عليه ان الوهم راجح

في الظلمة فان الوهم لا يزول الا بالدليل القطعي والاشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة (٢٧٦) في الظلمة لا ترى شيئا من الجوانب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض

الجوانب وتبرز في الجملة والظاهر ان اضافة الغياب الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قيل اضافة المنسب به الى المنسب لامن قيل اضافة السبب الى السبب أي الظلمات الحاصلة من الشكوك والاهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمر و بكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها على وتكتسب ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وأما اكتفي بجهة واحدة وان كان لكل واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملا) الج (جواب عما يقال ان الملة من المصنعت والاملا من التامس فما وجه قوله من حيث انها على فأجاب بأنهما بمعنى واحد فان قلت لم يقل من أول الامر (كلي) من حيث انها على وتكتسب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملا بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليهما ملة) إشعار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحيثية معناه اللغوي فلا مدخل له في التسمية اللهم الا أن يدعي

بالعرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمرا موجودا ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء بمعنى زائدا ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالنسبة في تحيز ذلك الغير (قوله هذارد اجمالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القبول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض محكم ولما أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لا يكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهوم النفس على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب انما يتميز في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانقاضه وأما البعض والتجزى فيهما بمعنى مطلق الانقسام لغة - واه كان الانقسام مامنه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعنى) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في تمام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن اللواتج الجسمية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء متعلق بمجموع النوعين لا متعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أي عند من يجعل التجزى السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوي (قوله فله النوع الاول فقط) أي للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي قائم لا يقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أي لزوم القدم (قوله على وجود الخيز) لان القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقا بعده وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو ان الخيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متخيزا على مذهب المتكلمين (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنيا على تنامي الابعاد يرد عليه انا لانسلم انه لو كان الله تعالى مساويا للخيز لزم أن يكون الله تعالى متاهيا لجواز أن يساوي تعالى الخيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يتون تعالى متاهيا (قوله نعم يلزم التجزى) وقد ثبت انه تعالى منزوع عن التجزى (قوله لكن الكلام) أي المأخوذ في الدليل في لزوم التامس (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعني الصورة الخ) فمعي خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يقسم منه) أي من قوله فلا يمانه بوجه من الوجوه (قوله كما سيجي) من قول الشارح والظاهر انه لا مخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أي لانسلم ان الجبل ببعض الامور نفس لجواز أن يأتي عن تعلق العلم به والجواب انهم ادعوا بداهة ان ذوات الامور ومفهوماتها تقتضي صحة للمعلومية (قوله كالمستعانت الخ) أي كما ان المستعانت غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أي العلم على وجه

(كلي)

فما وجه قوله من حيث انها على فأجاب بأنهما بمعنى واحد فان قلت لم يقل من أول الامر (كلي) من حيث انها على وتكتسب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملا بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليهما ملة) إشعار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحيثية معناه اللغوي فلا مدخل له في التسمية اللهم الا أن يدعي

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لان طرفي التشبيه مذكوران
معاً (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الإضافي أو المعنى اللغوي ولم يتعرض المحقق للمعنى الإضافي
هنا اما لكونه احتمالاً بعيداً أو لا كثرة ما سبق في مثله ويمكن تعميم (٢٧٧) قوله سببت على وجه يشمل

المعنى الإضافي أيضاً
والوجوه المذكورة جارية
في كلا المعنيين (قوله
للسلامة أهل الخ) هذا هو
الظاهر ولهذا قدم والسلام
مصدر بمعنى السلامة (قوله
ولان خزنة الجنة الخ)
الاولى ان يقول أولان
لانه لا قطع بكون التسمية
عن هذه الوجوه بل كل
واحد محتمل وهذا
الوجه ضعيف لان الدنيا
أيضاً دار السلام بهذا المعنى
ولا دخل الخصوصية كون
المسلمين خزنة (قوله ولان
السلام اسم من أسماء الله
تعالى) ولا يخفى ان إضافة
الدار حيث لا الى ربها
بمخلاف كلا الوجهين
الاولين فلا وجه لقوله
ولان * ولما كان مظنة ان
يقال ان الدنيا أيضاً داره
تعالى فلم خصص الجنة
بهذه الإضافة أجاب بأنه
أضيف تشریفاً وتكريماً
للجنة كما يقال الكعبة بيت
الله تعالى ولما كان مظنة
ان يقال التشریف يحصل
بإضافتها الى أي اسم كان

كلى (قوله والقدرة شافية) يعني ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه
تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لا مختار والقدرة انما تكون في الفاعل
المختار دون الموجب (قوله مشبهة الفعل) الذي هو الفيض والوجود (قوله على زيادة المفهوم) أي
مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أي حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين
وغيرهما (قوله ان أراد اقتضاء الخ) أي ان أراد ان صدق المشتق على شيء يقتضي ان يكون المأخذ موجوداً
في الخارج قائماً بذلك الشيء (قوله يمثل الواجب والموجود) فانهما صادقان على البارئ تعالى مع انه
لا يثبت الوجوب في الموجود في الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان اتصاف شيء بصفة لا يستلزم
وجود تلك الصفة في الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته
تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أي قالوا صفات الواجب أزلية والابزيم قيام الحوادث الموجودة بذاته
تعالى وهو يمتنع وبإلزام دليل كون صفاته تعالى موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية
لا يثبت على وجود الصفات في الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج
(قوله صفة حقيقية أيضاً) أي كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه
تعالى عالم لا علم له انه لا علم صفة موجودة له تعالى فالمناسب لهم ان يقولوا انه تعالى عالم لا علم له
تعالى ويريدوا به انه لا علم له تعالى (قوله وتعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لا علم
له تعالى زائد على ذاته أصلاً لصفة موجودة ولا صفة معدومة (قوله بل المدلول إضافة التميز) أي
دلالة صدور الأفعال المتقنة انما هي على إضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف
عنده الأشياء لا على ان علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لا يثبت الخ) أي لا يدل دليل
على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً
بالمقدورات وتعلقاً بالمسوعات وتعلقاً بالمعبرات وغير ذلك (قوله لهم ان يقولوا الخ) أي ان أريد انه
يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس
ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالة متنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير
الواجب ان يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالى عين
ذاته ان له ذاتاً وصفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلاً
ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم لك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الأشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة
عليه تعالى لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته
وكذا الحال في سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى ان الصفات مع حصول غرائها من
الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مغايرة الصفات الموجودة القديمة

(م - ٣٦ - حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) من أسمائه تعالى فلم يخص اسم السلام أجاب بعد تبين معنى
الاسم المذكور بأنه ظاهر (قوله هو الذي منه وبه السلامة) يعني نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل
مأ لا يليق بحضرة تعالى وحينئذ يكون بمعنى السالم والمسلم وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازماً ومتعدياً معاً اللهم

الآن يقال أن كلامنا المنعني على تقدير. وقال بعض الأفاضل هو الذي سلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر (قال الشارح
يشتمل من هذا الفن إلخ) حال من المفعول قدس عليه اهتماماً ليبيان كون غرر الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لأجل ربط قوله
في ضمن فصول بالغرر الفرائد (٢٧٨) - جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل

الكلامية بطريق الاستعارة
المصرحة وهي ذكر
المشبه به وإرادة المشبه
والفرق في الأصل البياض
الذي في جهة القوس ثم
استعير واستعمل في أنفس
كل جنس وخياره والمراد
ههنا خيار المسائل الكلامية
وخلاصتها والفوائد جمع
قائدة ودررها حاصلها
وكرامها مشبه بعض الفوائد
بالدرر في اللطافة والنفاسة
ثم استعير اسم المشبه به له
استعارة مصرحة (في ضمن
فصول) أي الكاتبة في ضمن
فصول فهي صفة في المعنى
للغرر والدرر والمراد من
الفصول العبارات التي تنفرد
كل واحدة منها بمسئلة من
مسائل هذا الفن وهي
باعتبار ما في ضمنها وبديل
عليها قواعد لدين الاسلام
أو نقول هي باعتبار ذاتها
قواعد ادعاء ومبالغة وإذا
كانت هذه العبارات قواعد
فكيف ما في ضمنها وقيل
المراد منها المسائل وهذا
وإن كان ملائماً للقواعد
والاصول لكن ياباه قوله

للذات وجواز اضحا كما عليها يستلزم كونها ذوات فيظل التوحيد فني المغايرة بين الذات والصفات
كافي في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون فني المغايرة بين الذات والصفات جواباً تاماً
والظاهر أن أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعترلة قائلة إن في اثبات الصفات ابطال التوحيد
ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع قد ذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى
الجواب قدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو نفي التباين بين الذات والصفات (قوله الى أن
التعدد) أي تعدد القدماء للبطل للتوحيد (قوله فرع التباين) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم
الجواب إلخ) أي بأن التعدد فرع التباين والجواب هو نفي التباين بين بعض الصفات وبعضها (قوله
إذ ليست متغايرة) أي ليس بعضها منفكاً عن بعض (قوله يسان حكم الصفات) أي نفي التباين
بين الصفات بعضها مع بعض لعدم التباين بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذ كر في الجواب
ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لأن
معنى لاهو أن الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب
بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات هنا وقد عرفت أن الجواب منع مقدمة من متمسك المعترلة
فقوله لاهو سند للمنع كما أن قوله لاغيره سند آخر له (قوله على أنه لا يلزم إلخ) فيكون فيه نفي
المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاماً (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله
ولفائل إلخ (قوله على أن قوله تعالى إلخ) قال في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول
النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقوم الاب وهو الذات وأقوم الابن وهو الكلمة وأقوم الروح
وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب
الشارح بقوله لزوم ذلك (قوله على عليه المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر
اللزوم للكفر (قوله تعين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر
أي قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فاربعة)
الذات وثلاث صفات (قوله فيكون أعظم) فيكون الواحد عدداً (قوله وقد يجاب أيضاً إلخ) أي لأنسلم
أن في اثبات الصفات القول بالقدماء لجواز أن يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات
قدماء لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته
تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلا يلزم من اثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم إلخ) أي
سلمنا أن في اثبات الصفات القول بالقدماء لكن لأنسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر
تعدد القدماء بثلثات بمعنى أنها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله تعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانياً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم (قوله لا يوافق إلخ) فيه أنه لا مذهب
للمانع من حيث أنه مانع ويحوز أن يكون منعه مخالفاً لمذهبه (قوله جذبه المتكلمين) لأن القديم

في ضمنه وإنشاء الشيء أو اسطره وهي جمع نفي يقال أنقذت كذا نفي كذا أي في طلبه والمراد من الفصوص (عندهم)
الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص تشبهه لاستعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن
أن يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تحيلاً لحيث يكون المراد من الفصوص

الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لا تصور الحوام وقيل المراد أهل اليقين وقيل المعنى المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غايته من التيقن والتهديت) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المتطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحكيمة والعلوم العربية (ومنها من حسن التنظيم والترتيب) محين وتعريف لتركيب المسائل بعضها (٢٧٩) مع بعض ويزاد كل منها في أحسن مواضعه وألقها فلما عرفه

عندهم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوqa بعدم سواء كان قائما بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لا يقولون بالقديم بالذات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أي كون الصفات ممكنة (قوله قالوا بقديم المشيئة الخ) كما سيصرح به الشارح رضي الله عنه في بحث الإرادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الشارح ولصفوة هذا المقام مذهب الكرامية الى قدم الصفات (قوله قالوا يقال الخ) أي استدل الاشاعرة على ان التغيير عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته فمعين ان معنى مافي الدار غير زيد في العرف واللغة هو أنه شيء يمكن الانفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لا بد أن يكون المراد بالغير في قولهم مافي الدار غير زيد فرداً آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أریده به ما يمكن انفكاكه عن زيد لم يصح تقيده وإلا يلزم أن لا يتغير زيد نوبه وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد ونوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل في تعريف التغييرية انها موجودة أي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف التغييرية بالجسمين القديمين أي لا يصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما في الوجود مع انهما غيران فلا يكون جامعا وإذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسمان القديمان في التعريف لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه أنه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولا ينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة المحلّة بالطرد والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهام الخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا حيز لئله فلا يصدق عليهما تعريف الغيرين مع انهما غيران جزماً * ويرد عليه ما ذكرنا من أنه لا نقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهرا) اذ لانفكاك بين الشئيين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فيعتمد بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التغير بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفي الغير بل لا بد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه أنه قد عرفت أنه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف التغييرية الى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفي التغييرية الى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أي استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله فتخالف الوجودين) أي وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والعدمين) أي عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين العدمين باطل) أي استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

واللطائف من الترتيب في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والمتشابهة والاشارة الى الكتب المعتمدة ولكن في قوله * ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف ما يدعيه والاولى ان يقول ومتجافيا عن الانحياز والاخلال ليكون خاليا عن الاطناب ومقابلا للفقرة الاولى (قوله بمجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل الكل من الكل وقيل يجوز ان يكون

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التعجافى الى الطرفين التعجافى عن أحدهما (قوله) ولا تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما قال شاة نظيفة جلدها ولحمها (٢٨٠) وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارتكاب التعدد في الجميع تكلف

بحجة استدلالهم (أي استدلال الاشاعرة على ان التعيين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات المحدثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته المحدثة فلا يصح حينئذ قولهم ما في الدار غير زيد فلم ان مرادهم بالتعريف في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه ان قيد في الحيز انما هو لثلا ينتقض تعريف التعيين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف التعيين بأنهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم أوجيز لامتناع انفكاك الباري عن العالم في عدم لامتناع عدمه تعالى في الحيز أيضا لامتناع تجزئه تعالى (قوله ان لا يكون أحدهما) أي ان لا يكون شيئا منهما قائما بالآخر أو بمحلله أصلا ولا يكون مقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضا غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله ان لا يقوم العرض بالحل) وعدم قيام الحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى من العرض والحل من الجانبين (قوله مثله بما لا يلتفت اليه) أي مثل هذا المعنى بخلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أي في تسميم التعريف بالاجزاء وفي تخصيص التعريف بالاعم (قوله من الفساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المتبادر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيئا منهما مما لا يقوم بمحله بان يتعدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أي قولهم لا مغايرة بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لافي مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته المحدثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به في شرح المواقف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا تقتضي الانصاف بها فيتحقق في الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات ومحصل الجواب المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعي بان يقع الانفكاك في وقت (قوله بمجرد الامكان الذاتي) أي امكان الانفكاك بالنظر الى الذات بدون وقوع الانفكاك (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز العطف فيما بينهما وكلام المحنى خال عن توجيه العطف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصبهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلا استلزامه الحذف واما المعنى فلكونهما مقصودين بالتعجافى (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعهما خير مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول هو المطول وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء

على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح (المتكلمين) هذا التركيب والامر فيه عين فأجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المعطوف بقراءة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسي بدون التضمين ولا محذور في عطف الجملة على

المفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسي باعتبار تضمنه معنى فعل ولا امتناع في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولا عبرة بانثابتها فلما اطلع الشارح على ما قال السيد اجاب بما نقل عنه في الحاشية وحاصل ما نقل عنه (٢٨١) مرادي ومقصودي من هذا الكلام

ليس رد هذا العطف وابطاله بل التنبيه على عسره وبيان حاله في الواقع ولزوم التأمل في تصحيحه ويدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير فظهر ان قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد وانه لا يرد على الشارح الا ما قال على تقدير كونها معطوفة على جملة وهو حسي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فيكون اول اجوبة السيد قدس سره وأول جوابي هذا الحشني رد لبعض ما ذكره الشارح والباقي لا يكون ردا عليه وإن كان تصحيحا للعطف لانه لم يقل ان عطف الانشاء على الاخبار باطل مطلقا بل قال انه يلزم على كل من التقديرين وهو اعم من أن يكون باطلا أو جائزا وان كان ظاهر كلامه يشربط لانه مطلقا (قوله ان المرجح الجملة الاولى انشاء

المتكلمين هو الطوائف الكلية لا الاشخاص وتصور وجود الاعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه (قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التباين بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التباين بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا ينافيه اشتراط امر آخر مثل عدم اشتباه الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيف فصل) أي فصل بين لام بن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيف فصل واذا وقع الامر بالعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيف وصل (قوله الابتساح تقدير) بان يقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه فان معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل فاللزوم مثله وخلاصة هذا الدليل جاري في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج أن اللازم لا يكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند المتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدر قوله وأن تكون العشرة بدونه ويقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه وهذا التقدير باطل (قوله أيضا) أي كما يلزم تحمل تقدير (قوله لان كون الشيء الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي كونه نفس العشرة حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة الشيء لنفسه ولا يخفى ان ما ذكره بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ما قبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف فللقدره عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعندهم للقدره تعلقات تعلق أزلي معنوي لا يرتب عليه وجود المقدور أي لا يقع به بل يتمكن القادر به من إيجاد وتركه ولبنة هذا التعلق الى الضدين بل الى جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع شيء منها وتعلق آخر يرتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والإيجاد والتكوين وهو حادث عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلما التعلقين للقدره أزليان (قوله أو على جهة الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث السموات والمبصرات (قوله فلهذا نوعان من التعلق) أي تعلقان أحدهما تعلق أزلي بالسموات والمبصرات قبل حدوثها وتانيهما تعلق حادث بهما عند حدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي من استدل على ان السمع صفة مغايرة للعلم بالسموع بان العلم بالسموع حاصل قبل وجود السموع والسمع لا يحصل الا عند وجود السموع فيكون السمع صفة مغايرة للعلم يلزمه أن يقول بان السمع صفة مغايرة للعلم بالمشعوم وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما فيلزم أن يكون السمع والذوق واللمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لا يقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدره كلها قديمة (قوله والا) أي وأن لم يتساو نسبة

النوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قيل على انه يخالف للظاهر وتوجيه للكلام بما لا يرضاه صاحبه وبعد التباين والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا انشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخبالي وإن كان مدلول التزاميا (قوله وأيضا يجوز ان يعتبر عطف الفضة على الفضة الخ) يعني ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

في نفس الامر على كل من التفسيرين لكن لانهم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قبل عليه ان هذا الكلام ناش من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يعتبر في جملة وقعت فيما بين الجمل الكثيرة (٢٨٢) ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم بعطف هذا على ذلك

وهنا جملة واحدة لا فائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان ينشأ بعد المشرقين وأجيب بأنه انما ذكر هذا الكلام الزاماً على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عند عطف جملة واحدة أيضاً على جملة واحدة وانت تعلم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل بطلان هذا العطف اللهم الا ان يقال المراد انه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم المحشي فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف قائلاً (قوله أي وهو نعم الوكيل) بمجمل ان يقدر مؤخراً لكن تقديره مقدماً المنسب (قوله فتكون اخبارية كالاولى) قيل الاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم - الاجاب) أي كونه تعالى موجباً لا مختاراً (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) اخبار للشق الاول من الترتيب أي اخترنا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولانهم انه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى محض آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين محض أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) أي يصح أن تكون الارادة مخصصة لأحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الخ) أي وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بالمرجح خاصل الجواب ابطال للسند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله بتحقيقه) أي بتحقيق ان العلم لا يكون مخصصاً لأحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أي متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أي متأخر عن الارادة المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصاً له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يندفع الخ) أي بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً ومخصصاً يندفع قول الحكماء لانهم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصاً وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالي سند مساو للمنع * وجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لعمومه لا واقع وغيره لا يكون مخصصاً فيكون هذا ابطالا للسند المساوي للمنع (قوله في أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقاً فعلياً كان أو انفعالياً الى الطرفين فلا يكون مخصصاً كما صرح به في المواقف وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الاهليات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديق بالمصلحة (قوله يتساوى طرقاته) أي وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالاجاب) أي يكونه تعالى موجباً لا مختاراً وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر الانسان الخ سند متعقد من دلائل المنزلة قائمة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي) صفة عاقل أي تعرض له (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) فان علمه تعالى شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الخ) ولبس هنا قياس الغائب على الشاهد بل نبوت هذا المعنى له تعالى ثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على نبوت الخ كما سيأتي (قوله يحظر بالدال الخ) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذي يحده من أنفسنا هو المدلول المطابق للعبارة فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة بتبادر عنه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه بالوضع وما ذكره المحشي فهو ليس معنى العبارات بالوضع

مفرد يستفاد الاستفهام نحو أين زيد وكيف عمرو. وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة (فلا) على النسبة بين المتبادر والخبر الواحد فتكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه ف وقعت الانشائية خبراً فلا يكون المجموع انشاء (قوله وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا الجواب عن قوله وكذا على حسي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الاخبار مبنى على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جملة في قوة مجبى والمعطوف ماول بمقول في حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يحجب عنه بان جواز هذا العطف مبنى على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حينئذ من عطف الانشاء (٢٨٣) على الاخبار في الحقيقة (قوله

لان هذه الواو من الحكاية الح) قبل عليه وان سلم لا بدل على المدعى لانه يحتمل ان يكون العطف بعد تقدير قالوا او جملة خبراً أيضاً فيجوز الجزم وان كان احب الاضيقا (قوله تقديره) وقيل نعم الوكيل وبعد هذا التقدير عدم القرينة الدالة عليه لاحالا ولا مقالا وايضاً لا مناسبة بين الاخبار من مقتضاها حتى يصح العطف بها (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول الح) دفع لما عسى ان يظن ان هذا الجواز مختص بما بعد القول لان الجمل التي تقع فيما بعده منقولة بطريق الحكاية فيجوز كون كل واحدة منها مقول شخص يكفي مناسبة في العطف (قوله بتقدير المبتدأ في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم) انما اكتفى بهذين الجوابين وان كان جواباً أيضاً جارياً على هذا التقدير الزاماً على السيد قدس سره بما قال وأجيب بان مبنى كلامه

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل في هذه التميزات اشارة الى ذلك المعنى (قوله في وقوع النسبة) في مدلولات العبارات المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك (قوله من العلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لاحقيقه) لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب ولا طلب في هذه الصورة فلا معنى لموضوع له للامر فالموجود فيها هو صفة الامر لا معناه لموضوع له وقد مر ان المراد من المعنى الذي يجده الانسان من نفسه هو المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه عاذركم بقوله والحق الح تقدير (قوله تعبير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذي هو الطلب وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله الابد في التوفيق الح) قد يقال نبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي وما يتوقف على الشرع نبوت الكلام النفسي فلا دور فهو معنى التحمل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أي حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الانواع) وهي الامر والنهي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو امر (قوله بخلاف الكلام) أي الامر من حيث هو امر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام الخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه انه) أي زيدا من حيث هو عالم (قوله عن ما على الطلب) لاحقيقة الطلب (قوله والضمني) وهو امر النبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام امر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمعدوم ليس بنفسه (قوله هو الامر الصريح الح) وهو امر الرجل للابن المعدوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال في المعنى النفسي القائم بذاته تعالى (قوله وايضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى (قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله يعني ان قولهم) أي قول المعتزلة بان كلامه تعالى بمعنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله في المدول) عن معنى الاتصاف بالكلام أي معنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصفة الح) أي يصح اتماف الباري بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن ذلك الاتصاف في اللغة والظلم ان يقال ولم يصح ذلك الاتصاف في اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك (قوله بان وصفه الح) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) اشارة الى ان جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لا تحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هنا هو مراد المحشى رحمه الله ولا يخفى ان الشارح أراد بقوله يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة الح انه يلاحظ اتصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم المحدث حقيقة فيكون وصف الكلام النفسي به مجازاً لكونه مدلولاً لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف فيكون ما ذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لانه جواب آخر كإزعمه المحشى (قوله في الكلامين)

قدس سره على وجوب كون حسناً مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لا يجوز العطف حينئذ لاعلى الجملة ولا على جزء الجملة وانت خير بانه لا يحذور في شيء منها على ما ذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الح) قيل عليه الجواز كاف لا يضره منع * وفيه ان ما احسن له لا جواز له عند البقاء وقيل ان حسن المثال ذوقى بدون الحاجة الى التقدير

فتمه بشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والتي تدور
 ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطلاب وتحريكاً له
 وتنشيطاً وزيادة استبصار له في (٢٨٤) تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى اقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة

أي في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أي الماهية الكلية لا لأشخاص الكلام
 (قوله فيصح فيه عنه الخ) بان يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة. واللازم باطل
 فاللزم مثله فينتج ان كلام الله ليس اسماً لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة فيه
 عنه صحة أن يقال لا يصدق معنى كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح
 سلب النوع عن فرده وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معنى موضوعاً للفظ كلام الله
 فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ألا يري أن لفظة الانسان غير موضوع لزيد. ويصدق معناه
 الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم
 محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) فيه منع لا يخفى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه انه ليس معنى
 قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتيباً وضعياً وهيئة تأليفية كما فهم
 الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملمع ولمع بل معناه انه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل
 التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً باقتضاء البعض بل جميع الاجزاء معاً مع ترتيب الوضعي
 والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حيث عدم الفرق
 بين قيام ملمع ولمع (قوله كما في سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والابحاد وغيرها (قوله
 بما سيحج) من عدم خفاء استحالة (قوله وجوابه أنه) أي قيام التكوين بغيره (قوله ولظهور
 بطلانه) أي بطلان قيام صفة الشيء بغيره (قوله أي على عدم الإيهام) أي إيهام الجسمية والحدوث
 (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكون التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين
 مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيحج
 من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء
 متفقون على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفاً بتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهياً فان
 المصنف بالسواد الحوادث مثلاً لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكابرة فلو كان وجود
 التكوين في ذات الواجب تعالى حادثاً لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهياً
 فتجوز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانكار لبديهية الجمهور { قوله ولا استحالة في سبق
 ذات الشيء) أي تقدم ذات الشيء على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) أي على كون مبدأ
 التخليق والتزريق وغيرها صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو
 المعنى الذي نجده في الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجده في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك
 المعنى منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى
 بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض
 المفعول صفة كصفة القدرة قائماً تكون باعتبار تعاقبات الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

في الشروع وبيان ان
 المطلوب أصل العلوم
 الشرعية والاحتياج اليها
 أقوى وأشد من الاحتياج
 الى سائر العلوم والظاهر
 المتبادر من كلام الشارح
 الخالي عن التكلف ان المراد
 من الحكم هو النسبة
 التامة الخيرية والمراد من
 تعلقه بكيفية العمل أن
 يبين أحوال العمل ومن
 تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد
 غرض ومطلوب منه
 فللاشارة الى الاختلاف بين
 التعللين زاد لفظ الكيفية
 في أحدهما وتركه في
 الآخر ولو قال منها
 ما يتعلق بكيفية الاعتقاد
 لكان اشارة بل تصريحاً
 لكون الاعتقاد موضوعاً
 لعلم الكلام وليس كذلك
 فانه لا يبحث فيه عن أحوال
 بل عن ذات الله تعالى
 وصفاته فقط على قول
 وعن الانبياء والملائكة
 وأحوال الانسان بعد
 الموت أيضاً على قول من
 خلط الفلسفات على ما هو
 كلام القدماء هكذا ينبغي

ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه (احتياج)
 الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد بالمعنى الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة
 فمنوع لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل البقية من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

(قوله كالوجوب) أي الإيجاب مثال للاقتضاه لا لخطابه كما يشعر به عبارة البعض «والإباحة مثال للتخيير» ونحوهما التدب والتحريم والكراهة ولا يلزم أن يكون نحو الإباحة من نوع التغيير بل يكفي كونه من الأحكام الشرعية (قوله وإن عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مراداً منها أو لم يكن فليثأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في إفادة العلم بالوجوب أقول يأتي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فإن الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فإن صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره ولا ينبغي أن مطلق التعلق بع الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم فإن المسائل الكلامية المختصة بالحالية من مخالطة الفلانيات لا تخلو عن إفادة العلم بالوجوب وأخوانه وما ل جميع مسائله إلى ذلك وإن كان التأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبانه (٢٨٥) يحتمل أن يكون نعتاً للمراد

احتياج إلى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا ينبغي (قوله) يع (الموجب أيضاً) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة إلى نفس القدرة الخ) لأن الواجب تعالى فاعل للقدرة والإرادة موجود لهما وفي الفاعل معنى التكوين بدسمة (قوله أو لسكون التعلق الأزلي بوجوده الخ) فيه أن تعلق التكوين هو الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحقيقه بدون وجود المكون في إرادة المصنف أن الله تعالى متصف في الازل بمسبب هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ما عرفت فالانسب بالمتن ما ذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه أنه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من أن القول بتعلق وجود المكون الخ كلاماً على السند الاخص مع أن فيه سندا آخر وهو أنه يجوز أن يكون التكوين قديماً ويكون تعلقه حادثاً فيكون المكون حادثاً وحينئذ يكون قول الشارح ففيه نظر الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسوع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لا ينبغي على المعارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزامياً) وهو ما نقله الشارح بقوله وهذا تحقيق ما يقال الخ (قوله جعله بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل الغير على المصطلح) قد مر أن الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون إضافة) محصولة أنه لو كان التكوين إضافة حادثاً لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين إضافة

(م - ٣٧ حواشي العقائد ثانياً) (شجاع الدين) في نفسه بعضاً منها أو كلاً منها وما يقال إن الحكم إذا كان بمعنى الإدراك فلا يد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فاقطع إذ يصح أن يقال إن الإدراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد أي الغرض من الاعتقاد أي الغرض من ذاته ونفسه العمل كما في نفسه (قوله) وأما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ أي فلم لم يعتبر بالنسبة إليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الأولى دون الثانية فلم يجر على وتيرة وأخذة مع إمكان رعايتها فأجاب بأن التعلق في الأولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فلماذا اعتبر الكيفية في الأولى وزادها دون الثانية وهذا غاية ما يقال في توجيه مراده ولكن الظاهر المتبادر أن اعتبار الكيفية في الأولى دون الثانية للاشعار بالتعلق في الأولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فإنه لا يتعلق حكم من الأحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لأنه لا يبحث فيها عن الاعتقاد وأما ما يقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فأول وقبل أن تعلق الأحكام الأولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية متحمة لأن الغرض ليس مطلق الأعمال بل الأعمال المخصوصة فيكون على أي واحد ولا ينبغي ما فيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

بالاعتقاد المعتدات) فيه انه لا يثنى على المعنى الاول الا بتأويل بعيد بأن يكون التعلق بالمعتقد أهم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بتعلقه وأنه على كلا المعنيين لا يبقى للتقسيم حسن كما لا يخفى على التأمل وأنه كان الاتفاق حينئذ أن يقول منهما ما يتعلق بكيفية الاعتقاد أى أحوال الاعتقاد والكيفية لا يلزم أن تكون أمثال الوجوب والتحريم حتى يلزم ما ذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يتدفع بالتأمل في قوله إشارة (قوله لان قولنا الوقت الح) قبل كل واحد من دليل العموم ضيف لان موضوع المسئلة لا يجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين في موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعاً منه أو عارضاً من عوارضه والجواب ان الوقت والتركة ومستحقها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الالهام ذكر المحشى من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل وينبغي كون التركة ومستحقها موضوعاً للفرائض (قوله كما ان قولهم التبة في الوضوء الخ) فيه ان التشبه به ليس أوضح وأشهر من التشبه لكن الغرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتى يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه (٢٨٦) بالنسبة الى قسمة التركة أى لاسائر الافعال ومحدثه قوله لا التركة ومستحقوها

خاتمة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جواباً مستقلاً لا من تمة الجواب الاول الذي هو منع الملازمة (قوله والا الخ) أى لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون (قوله لان صحة الانفكاك الخ) حاصله أنه ان أريد بصحة الانفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فيطلان التالي ممنوع أى لا سلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أى لا سلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لا يتم الجواب فحمل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أوردته المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المستدل على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفي المكون موجودة الخ) أى ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محققة في التكوين بمعنى الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة فيطلان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح حمل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب على ان حمل الغير فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالعرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للمرض مع انهما غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع انهما غيران بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعنى الاضافة لا يكتفي في عدم غيرية التكوين بمعنى الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيراً لا متاع الانفكاك حينئذ فندبر (قوله قوله لان الفعل يفاير المفعول) فندبر الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يفاير للمفعول فالتكوين يفاير المكون (قوله قيل عليه الخ)

(قوله بالمحمل بـ بأحد) أى غيرك يا خصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل العطف الخ) قيل فيه ان المقدم من المتعاطفين ليس بمجرور بل هو في محل نصب على قول الأكثر أولاً محل له من الاعراب على قول من يقول الظرف التقو لا محل له من الاعراب فلا بد ان يصار في التصحيح الى رفع قوله علم التوحيد بجعله خبراً عن المبتدا المحذوف أو الى نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتى يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار

الى قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن المعطوف في نسخة المحشى بدون اعادة الجار وبأن قوله (يعني) والمجرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب في الظاهر على المجرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاة بل هو أولى بالجواز عما يكون المجرور فيه مقدماً على قول من يقول لا محل له من الاعراب فانه لا يكون حينئذ من قبيل العطف على مفعولى عاملين مختلفين (قوله وبه يظهر الخ) لا يخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتماق بالثانية على الاطلاق أى بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولا يخفى أنه لا يتدفع بما ذكره المحشى والآخر انه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الاطلاق أى بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لا من مسائل الكلام فلو صح بكون مجاباً بآيات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتفائير بحسب جهة البحث لكنه خلاف ما يظهر واعترض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث آياتها للاحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

مماثل علم الاصول بل هي مبادئها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه تبيين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبيين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يبحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية انكبتها لما استخرجت من بعض الاحاديث بقانون الاصول اشبهت به والحاصل أن بعض الاحاديث دل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذلك النوع يدل على التحريم مثلا فليتأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخرى) المراد منها ما فوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لا عند الطائفة الثانية (قوله وإن رجع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مراده فان كان المراد من الكل المجموع فلا اشكال في نسبة الرجوع اليه الا أنه ياباه قوله الى (٢٨٧) صفة ما وان كان الافرادي فلا بد من القول بالتغليب

أو من التخصيص بالآخرين (قوله على ان الامامة انما هي من الفقيها) يعني ليس كل ما يرجع الى الصفة من مباحث الصفات بل ليس من الكلام أيضاً فهو ما دعاه من أن الصفة اذا ذكرت مطلقة يراد بها الصفة الذاتية الوجودية فيندفع ما يدعونه بعض القاصرين انه لا معنى للملاوة هنا ونقل عنه في تأييد كون المراد من الصفة الصفة الذاتية الوجودية فان الشارح ذكر في آخر هذا الكتاب أن مقاصد

يعني لان لم ان التكوين فعل بل مبدؤه سائنا ان التكوين فعل اسكن لان لم ان كل فعل يغير المفعول لا امتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يغير المكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع امتناع انفكاكه عن المفعول يغير المفعول لزم ان يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضاً فيلزم ان تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي لايجاد فكون الفعل غير المكون لا يلزم كون مبداء الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم اسكن غير الفاعل) أي ولو سلم انه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المكون (قوله ايما) أي كما انه غير المكون المفعول (قوله فكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها (قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلاً وكون الفعل مغايراً للمفعول مسلمان عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليهما من جانبه منع ولا ابطال مغايرة الفعل للمفعول بل يرد مغايرته للفاعل ويلزم كون الصفة غير الذات وهذا كله مبني على أن يكون التكوين مبداء الفعل واما اراد الفعل في قول الشارح لان الفعل يغير المفعول هو مبداء الفعل ومغايرته للمفعول المكون بديهي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان الفعل يغير المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المكون (قوله يبنى كونه الخ) فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله بالفعل) أي مبدى الفعل وهو التكوين (قوله نظيراً لانتميلاً) للمغايرة فقط (قوله جواب التسليم الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشي الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة

الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمبدء والنبوة والامامة فعلم من عدمه مباحث الافعال والمبدء والنبوة والامامة مستقلة بعد ذكر الصفات انها هي الوجودية الذاتية اسكن الشارح عند الامامة من المقاصد استطراداً فلا منافاة بين كلامي المحتسب كما توهمهم ومعلوم أن ما ذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله تمديد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولاً قو من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالتقصود عكس ما ذكره المحتسب كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة قاضية للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغني) الظاهر انه متعلق بكان بعد تنقيده بقوله مستغني وكان مراد المحتسب أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستغني وكان قبله يدل على اقتران مضمون الجملة بالناسخ لان المحمول كان ومستغني مفعوله وقيدله وظاهر ان الجملة انما تكون للمحمول

لا يفيد الاندرا (قوله لا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح قاته
لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم
بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورويتهم أعماله ولا مجال للمؤمن على خلافة ولقائل أن يقول لو كان لعلم
الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم
مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الأحاديث المروية في البهي عن الاستغناء ببحث الذات والصفات
والقضاء والقدر فقال الشارح ولقطة الوقائع الخ عطفاً على قوله لصفاء عقائدهم * قبل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان
المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط
ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ما ذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة
الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح (٢٨٨) تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المعرف والمحدود ههنا هو

المسائل المدللة لا المعرفة
ويصح تعريف المسائل
بما ذكر فان من طالها
ووقف على أدلتها حصل
له معرفة الاحكام فيكون
مفيداً للاحكام ولما أورد
عليه أن كون المعلوم مفيد
العلم لما يتصور به محصيل
أشار الى جوابه فيما نقل
عنه وهذا القدر كاف في
اطلاق الافادة كما يقال
خبر الرسول بغير العلم
الاستدلال أي بغير العلم
بسبب الاستدلال بان يقال
هذا خبر من ادعى النبوة
وأظهر المعجزة فلما أورد
عليه ان هذا القياس يشعر
بالمراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن الين (المفهوم)
في ذلك الخ يعني أن المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقولهم معني قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح
فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من
الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية
المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار
الها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً فانه لا يجوز أن يحمل المعرفة
هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التعاير الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة
الكلية يصح التعريف كذلك فان التعاير الاعتباري كاف بين المفيد والمقاد في الافادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيد
صفة كمال) فيه أنه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياء

الحادثة مع الذات إشارة الى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث
ولا يحدور في مغاير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فان قوله وليس بشيء الخ الظاهر أن
يقال فان قوله على ان عدم الغيرية الخ جواب صريح كما لا يخفى (قوله اذ العالم حادث) في نفس الامر
بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس السكون (قوله بدون التكوين) بخلاف
العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحشي مرة
أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه أنه أجمع أنهم أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلاً بمعنى ان
العقل لا يحكم باستماعها والمعتزلة خالفوه وحكموا باستماعها عقلاً بمعنى ان العقل يحكم باستماعها وقد نقله
الحق الشريف في شرح المواقف عن الأمدى فقل هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله
برد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعى البدئية في رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا
نفرق الخ تنبيهاً على كونها مربية لا استدلالاً عليه فلا يرد عليه شيء نعم دعوى البدئية في رؤية الاعيان
مشكاة (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) أي قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما منقوض
بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة والمفهومات العامة فان كل واحد منها يشترك بين
الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لارابع
يشترك بينهما وفيه ان معنى قوله اذ لارابع الخ انه لارابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة
الرؤية لانه لارابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح الحق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقف
فلا يرد عليه ما ذكره المحشي (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلاً للرأى (قوله كلامه) أي

بأن المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن الين (المفهوم)
في ذلك الخ يعني أن المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقولهم معني قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح
فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من
الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية
المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار
الها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً فانه لا يجوز أن يحمل المعرفة
هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التعاير الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة
الكلية يصح التعريف كذلك فان التعاير الاعتباري كاف بين المفيد والمقاد في الافادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيد
صفة كمال) فيه أنه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياء

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التباير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلّقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل نبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد نبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا نبوت العلم لزيد يفيد نبوت صفة كمال أقول الاولى في المعرفة ههنا أيضاً انها من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فبقا الكلام) أي سابقه وقيل سباق الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأتي عنه) فيه ان الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تليها على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المعرفة ههنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون المعرفة ملكة * (٢٨٩) وقيل يلزم على تقدير كون

المعرفة ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بأفاده معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل علماً بها وفادهاً ظاهر وأجيب بتبع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة

مفهوم الماهية وهو مفهوم مابه الشيء هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الأعيان والأعراض (قوله فإن قلت عليه الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح اذ لا رابع يشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الأمور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات لصدق الأمور العامة عليها لكن رؤية المعدومات محال فلا تكون الأمور العامة علة لصحة الرؤية (قوله قلت يجوز الخ) إشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات (قوله ان بشرط) أي عليه الأمور العامة (قوله وأيضاً لو عطلت الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكنًا واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا يتصرف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كانت العدم المنعبر في مناهما جزءاً من المؤثر وجزءه المؤثر مؤثر فلزم ان يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لا يكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفاً بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي انه لا يمنع الشرطية اذ العدم ههنا لكونه جزءاً من المؤثر فربما يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لا يمنع الشرطية) أي لم لا يجوز أن يكون العدم شرطاً للتأثير (قوله فلا يتم المقصود) وهو أن لا يكون للعدم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

شئ من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بان إياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجية (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجمل المعرفة بمعنى القين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجهد في جميع الاحكام والاي لزم أن لا يتعدد المجهد والاي لزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع أنه برجم كثيراً (قوله وليس بفيه انجاء) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكرناه بتدفع باعتبار قيد الحيزية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يفيد المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تسمي السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بأن يجمل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه فقاها المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بغيره

أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستراق) فيه أن كون جميع الاحكام حاصلة للمجهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطفاً على معمولي عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل أنه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعها الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ما جمع ما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمناطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار أنه مورث للقدرة (قوله نظر الى أن كونه الخ) توجيه لمسلم ثبت وتفتيش بدون الانبات مع أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه نافع في العلوم الشرعية كما أن المنطق نافع في العلوم الفلسفية وإن كان نفع أحدهما بطريق الفيض والراية ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعبر في التسمية بمجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثاً للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (٢٩٠) (قوله أي أولاً) اعترض بأن الاطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره

ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا هو ظاهر فإن قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل أن يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القيل أي قاطط على أولاً ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لا حاجة الى هذا التقييد فإن الفاء وثم بفتان عن هذا فإن الفاء هي ليست فاء

الواجب (قوله لا يمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لا يدفع الاعتراض) يكون متعلق الرؤية أمراً مشتركاً وفيه ان الاعتراض من وجوب اشتراك متعلق الرؤية وانبات ان متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التعرض الخ) فيه ان دليل القوم في الاصل هو ان ترى الاعراض والجواهر وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المنصحة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست الا الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية منجزة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب وهو ما ذكره الشارح من أنه لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجواهر أو العرض الى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جواب منع وجوب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغة في توضيح الدليل العقلي لانبات صحة الرؤية وليس من جهة دليل القوم فلا يرد عليه ان ما عده مستدرك على ان الشريف المحقق قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الطوية المطلقة أمر اختياري الخ وقال بعد ذلك والمعتد في ذلك الدليل السمي علي ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (قوله أن هذا الدليل منقوض الخ) بان يقال نحن قاطعون بملوسية الاعيان والاعراض ضرورة اننا نفرق بينهما بالليس لهما ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يامس الواجب مع أنه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه أنه يصح الخ) أي يصح ان يقال ان انعدام المعلول الاول انعدام

فصحة أوقاف تفريع بل فاء تعقيب ومعنى التعقيب هنا أنه لم يقع قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم (الواجب) على علم من العلوم (قوله اذ لم يقيد الخ) قل عنه أنه تعال لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولاً وبعضهم نوههم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله إذ لا شركة ثم اعترض عليه بأنه لا يوضح التعليل للتفسير وهذا أيضاً هو ظاهر (قوله لضاع إما قيد الاول الخ) توسيع للدائرة والافلا شك في أن الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه الخ فلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لا حاجة فيه الى التعليل فان اطلاق أسم الكلام يكون مستحقاً لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الاولية بالاطلاق الاطلاق أي بعدم تقيده بكونه أولاً انتهى فقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغيبة الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أعم وسئل بأنه لم يسم غيره يجاب بان الاطراد

في التسمية غير لازم وأخري بأنه خص لاجل التميز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصاً بالمسمي فلا يثبت باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عنه سفلها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه بكون عبثاً وضائعاً بل سفلها فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه تام لا يلتفت اليه. وأما ما ذكره فمع بعده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم إلا بعد مراتب (قال الشارح) ولأنه إنما يختم بالمباحنة وإدارة الكلام من الجانبين (الح) والمراد أنه اعتبر من بين سائر العلوم لأن الاحتياج فيه إلى الكلام أكثر لأنه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلووه هو أن حاصل هذا الوجه أن مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحنة وحاصل الوجه الثاني أن الافتقار فيه إلى الكلام للزام الفرق المخالفين والرد عليهم * اعلم أن المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فإن التسمية بواحد منها لا يجميمها وإن الاقوي من بين الوجوه هو الوجه الأول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله أي ما يثبت (٢٩١) معرفة العقائد) ويجوز أن

يكون إشارة إلى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد وإلى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعهظم خلافاً) قيل أي مسائله الخلافية أقول يأتي هذا التفسير قوله مع الفرق الإسلامية فالأولى أن يفسر باختلافاته وتحمل العبارة المقصورة على المساحة ويشمر قوله مع الفرق الإسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاماً (قال خصوصاً المعتزلة) يجوز أن يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجب تعالى مع أن المعلق عليه ممكن والمعلق محتج فلا يسم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسرفه) أي في امتناع المعلق مع إمكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه أنه أن وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه أن أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لا الامكان) فيه أن المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود في هذا المقام هو التمسك على إمكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحني من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني أن طلب مومسي عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه بربه من قبل غير معقول ضرورة أنه عالم بمخاطبه علماً ضرورياً (قوله أن المراد هو العلم الخ) فيه أن العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المتغير لها (قوله في هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله أن عدم مدح المعدوم الخ) فيه أن قولهم لو امتنع رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ادعوا فيه البداهة وذكرها لإيضاحه والتدبر عليه قولهم كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وادعوا فيه أيضاً البداهة فلا يرد عليه منع المحني بأن لا نعلم أن عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها لم لا يجوز أن يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتراكه على عدم الذي هو معدن كل نقص كما أن عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتها لمقارنتها لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشيء الخ) فيه أنك قد عرفت أن

ويكون حالاً من المجرور ويكون المعتزلة مرفوعاً به أي بخصوصاً منهم المعتزلة ويجوز أن يكون مصدراً منصوباً بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لا موجب وإضافة أول من قيل إضافة الصفة أي لانهم فرقة أولى من الفرق أسوأ قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الاعمال فانهم في الاعمال بواقفون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أي خرج وأعرض واستبعد وإنما عبر به تصدياً لمتابعة الحسن البصري رحمه الله (قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين) أعاده كرم إشارة إلى أن المراد من الكافر ليس الكافر المجاهر بل مطلق الكافر وأراد المنزلتين عقيب المؤمن والكافر قرينة واضحة على أن المراد من المنزلتين الإيمان والكفر وإطلاق المنزلة على الإيمان والكفر محاذ بطريق الاستعارة فكأنهما مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجوب ثواب المطيع الخ) ولقولهم بأنه لا بد أن يعطى لكل فرد ما يعطى أفضل الأنبياء عليهم السلام اذ لو منع عنه شيئاً من ذلك لكان ميلاً وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني أن إتيان الواسطة حين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فأيراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الإيمان والكفر بالدليل وإيراد قال وقيل وقبل المناسبة المقام وزيادة نفع المستعلم والا لاجابة فيه الى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر) أي قد ينصرف عند الاطلاق فلا يراد ان الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب أن مراد الحسن من الكافر في قوله ان مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافراً الكافر المجاهر وغير المجاهر هو المنافق الذي يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطلقاً الكافر مرتكب الكبيرة عند الحسن البصري داخل في الكافر. وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنها (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً اليه غير معرض عنه وإنما فسرنا به ليطهر صحة الانتهاج اليه ما قاله الشيخ فان شيوخ المذهب فيما بين الناس لا يستلزم قبوله كما ان قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين المتكلمين (قال الشارح فقال الاول بناب الخ) أنه من قيل الثقل بالمعنى وان أمكن ان تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي فلا يلزم السكذب على تقدير عدم مطابقة العبارة فاندفع (٢٩٢) ما بنوه وقال ان الظاهر في أمثال هذا الثقل بالمعنى ولا يمكن ان تكون العبارة

بعينها عبارة الجبائي (قال بناب) أي يجب ان بناب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم ان العدل لا يقتضي الا تفاوت والتفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن ان يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمات من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالامراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بغير الخلود في الجنة الى غير ذلك من أنواع العذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصاً بطريق الخلود فيجب ان يصار الى ما ذهب اليه (اخذه) أهل السنة والجماعة من تفويض الامر الى الثقل فيما لا مجال فيه للعدل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه ان مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواهما بالكلية من الاماكن والمنازل والاي يلزم ان تكون الملائكة جميعاً فيهما وليس كذلك فيجوز ان لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخل بناب أو يماقب) والاي يلزم كون الملائكة التي في الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني ان معنى قولهم الجنة دار الثواب انها محل الثواب لا ما توهمه المعتزلة من ان معناه كل من يدخل فيها بناب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة الى المكلفين أي كل مكلف يدخل فيها بناب والاول جواب تحقيق والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) اشارة الى كون المراد أحد المصنفين المذكورين (قوله قالمراد بقوله الخ) يعني فعل من ذلك ان المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثاباً ومستحقاً لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجاً عن الجنة * قيل في دخولها حرارة ما من السهو أو لفصد

بمعناها عبارة الجبائي (قال بناب) أي يجب ان بناب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم ان العدل لا يقتضي الا تفاوت والتفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن ان يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمات من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالامراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بغير الخلود في الجنة الى غير

ذلك من أنواع العذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصاً بطريق الخلود فيجب ان يصار الى ما ذهب اليه (اخذه) أهل السنة والجماعة من تفويض الامر الى الثقل فيما لا مجال فيه للعدل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه ان مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواهما بالكلية من الاماكن والمنازل والاي يلزم ان تكون الملائكة جميعاً فيهما وليس كذلك فيجوز ان لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخل بناب أو يماقب) والاي يلزم كون الملائكة التي في الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني ان معنى قولهم الجنة دار الثواب انها محل الثواب لا ما توهمه المعتزلة من ان معناه كل من يدخل فيها بناب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة الى المكلفين أي كل مكلف يدخل فيها بناب والاول جواب تحقيق والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) اشارة الى كون المراد أحد المصنفين المذكورين (قوله قالمراد بقوله الخ) يعني فعل من ذلك ان المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثاباً ومستحقاً لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجاً عن الجنة * قيل في دخولها حرارة ما من السهو أو لفصد

الاختصار من قيل الحذف والابصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادخل الجنة (قوله كما يدل عليه السابق) يعني ان السابق يدل على كون المراد دخوله مثباً ومستحقاً أعم من أن يكون هذا التحسر صادراً من الداخل في الجنة غير مثاب أو من الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يزعم (قوله وفيه عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتسكين فقال بطريق الفرض لو كان في النار غير معاقب ينافي كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد ما يكون أنفع في دينه وأما الانفع في دنياه فلا يجب عليه فان الدنيا دنية وخديعة لا يبايها ورعاية أنفعها مما هو أنفع في الدين أيضاً تريد عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لا يخلق بخوناً ولا سفهاً ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لا يخلق الشيطان والمكرات والشهوات وقيل يلزم (٢٩٣) على قاعدة وجوب الاصلح في

الدين أن لا يصدر من مكلف الدين أن لا يصدر من مكلف كبيرة الى أن يموت * وفيه ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بأن مبني هذا الزوم أيضاً على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القويعة ودفع الشياطين وازالة الشهوات وإراءة الثواب والبيئات وإرسال الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالحيثي اعتبر الخ) الظاهر ان القاء تبريع على مامر في الشرح لافي

أخذ من قول الشارح فيشتمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود) وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد (قوله وبالجملة حذف الضمير) على تقدير أن تكون مافي الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحمل) أي بحمل الخالق في الآية (قوله على خلق الجواهر) وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على ان الله تعالى خالق لأفعال العباد (قوله وورود الآية السابقة) وهي قوله تعالى (أمن يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخالق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتباره كونه محلاً للأفعال كما يمدح الشيء بحسنه ويذم بقبحه باعتباره محلاً لها لا مؤثراً فيها (قوله وأيضاً الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد بخالق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرفه له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن علمها بأن يقال لم أثاب على بعض الأفعال ولم عقاب على بعضها ولا يسأل عن علمه خالق الله تعالى الا حراق عقيب ماس النار بأن يقال لم خالق الله تعالى الا حراق عقيب ماس النار * والسرف في جميع ذلك ان الله تعالى قد أجرى عاداته على أن يخلق الا حراق عقيب ماس النار وأن لا يخلق الا حراق عقيب ماس الماء وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بأن أجرى الله تعالى عاداته على أن يثيب على بعض الأفعال ويعاقب على بعضها من إنشاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الإرادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بإرادته ومشيئته فلو فسر القضاء هنا بالإرادة لزم التكرار (قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تنمة المقول (قوله وأنت خير الخ) أي لا نسلم انه لا معنى للارضاء بصفة من صفات الله تعالى (قوله من حيث هو متعلق) والارضاء

(م - ٣٨ - حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الحاشية أو على مامر فيها يعني علم من كلام الحيثي انه اعتبر الانفع في جانب علم الله * وقيل الفاء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاحمال أن يفهم المحصار المحمل من المفصل وهنا ليس كذلك (قوله وبمذهبهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والايثار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع في الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزم ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد ما يوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل ما يكون أخس الاشياء في نظر الانسان وابتلى به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله في الحكمة والتدبير وهو لا يخالف مذهب أهل السنة الا في اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العلم الحكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة ومصلحة ولكن لا يقولون بالوجوب * وفيه أن ما فيه الحكمة والمصلحة لا يلزم أن يكون موافقاً لحال من انصف به * ولا يخفى أن ما نقله الحيثي عن المعتزلة يخالف ما نقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

المعتزلة أن ما هو الاصلاح للعبد واجب على الله تعالى أن يفعله به ويعطيه ولا يجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته أن يعطى محمدا عليه السلام شيئا يمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عبيده بما ينفعه عن غيره لكان ميلا وجورا وأنه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلاح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبده ما هو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ما هو المفاسد لان الحكيم متى أمر أحدا بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ما ينبت به للانسان بالمأمور ولا يجوز أن ينفعه ذلك خصوصا إذا كان اعطاء ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه ولان الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطى العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالى المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا) وهو تعالى متفضل في اعطاء ذلك فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلا لا جورا ولا ميلا (قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه الخ) جعل المنع من الاستئصال بعم الكلام مقصورا على أربع (٢٩٤) طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف

المذكورة فان ترك المنفعة الخاصة لاجل عدم ضرر العالم من الميham بين الامم وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأينا قبل الحوض في الكلام مؤمنا متدينا صالحا عابدا وبعد الحوض رأينا بعضهم قد كان ملحدآ ومناققا وبعضهم ضالا ومتحيرا فانه ذكر في كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر والحاد وبعضها بدعة وضلال يميل المبتدي اليها أو يتخير فيما بينها إن كان قاصرا وإن كان ذكيا يشغل بالجدال والتزاع وقد يعلب على الخصم ويتخير عليه فيغض ويحسد فيأخذ في الغضب والعداوة فيهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) في حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤن القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لاصحابه فهل في أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الامة وأولئك هم وقود النار) رواه الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك رضي الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوما وكنا تماري في شيء من أمر الدين فنضب غضبا شديدا لم يغضب مثله ثم قال آهوتا فقال مهلا يا أمة محمد أما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يماري ذروا المراء فان المماري لا أشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان المماري قد تمت خسارته وكفى آتعا دام تماريا ذروا المراء فان أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الاوتان المراء (رواه الطبراني أيضا وقال النبي عليه السلام) من طلب العلم ليبحاري به العلماء ويماري به السفهاء ويقرّب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والتزاع وسائر العلوم الشرعية وإن وقع فيها الاختلافات لسكنها ليست بهذه المثابة وليست في العقائد وقال الامام القرّاني

بالكفر من حيث هو مقضى ليس بكفر فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى قال الجوابين واحد وانما المغايرة بينهما في طريق التقدير ولما كان طريق جواب الشارح مشتملا على الاصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفعل الله تعالى ويتعلق صفته (قوله الثاني) أي للرضاء بالمتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص وتلوية (قوله من الارادة الغير المجبرة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من العباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب في الآخرة (قوله ففيه نظر مرذ كره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل في الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعيا) أي باعنا للعبد الى اختيار الفعل فان التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقبيها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعا الشرع اليه ومعصية اذا خالفه وبصير علامة للثواب والعقاب لاسيما موجبا لاستحقاقهما (قوله هذا) أي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التحكن) أي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية

في احياء العلوم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها بالقرآن والاحبار مشتملة على ما خرج عنها فها هو اما
مجادلة مذمومة وهي من البدع كاسياني بيانه واما مشاغبة بالتعلق بمناقضة الفرق طوا وطويل بنقل المقالات التي اكثرها زهات
وهذه بان تزدريها الطباع وتمجها الاسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الاول وكان الخوض
فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع العارفة عن مقتضي القرآن والسنة ونبتت جماعة لفقوا لها مشهاً
ورسبوا فيها كلاماً مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل
به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فلم منه جواز الاشتغال ببعض الاذكياء الصالحين المخلصين لاجل الضرورة ويبنى أن
لا يعلم لذلك البعض أيضاً الاسرار ولا يتدخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب
والفساد والافتاد بدون تميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون
غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر مرغياً وتنويعاً للطالين (٢٩٥) كما هو دأب المؤلفين والشارح

رغب ونحن ربما ليحصل
الخوف والرجاء والتوجه
الى المقصد الاقصى والمطلب
الاعلى (قوله الظاهر
أن المقول مجموع ما في
الكتاب) أقول كون المجموع
مقولا بعيد في نفسه وبأباه
قول الشارح تصدير
الكلام بالنبيه الخ وقول
انصف قال أهل الحق
وبأباه أيضاً قول المصنف
فما بعد والالهام ليس من
أسباب المعرفة بصحة الشيء
عند أهل الحق * وليس
يتفرغ على دعوى الظهور
غير أن الحق هو أهل
السنة فينبني أن يمكن

لا عدم قدرته على كل ممكن كما زعمه الخنسي فاما قول الشارح اما ان يتعلق بوجود الفعل أي فعل
العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب أي لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله * صرح ببيان الجبر
وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته الخ (قوله
بيان بالنسبة الخ) لبيان للجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه ان ماسبق أيضاً بيان لزوم الجبر وعدم
قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى
فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب ههنا) أي في
شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته وحكمه وفضيئته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه
تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ما علمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الامتناع) أي له تناع
فعل العبد (قوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه ان لا نسلم ان الاعدام الازلية لافعال
العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة أي يكون استمرارها بان تتعلق
الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى لزومها لافعال أن يفعل الافعال فيزول
استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولذا ورد الخ) قال
في الحاشية أي أسند عدم السكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى
النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) أي تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير
فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد منع هذه المقدمة أيضاً) كما منع الشارح المقدمة الثانية
بقوله مجموع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع أي لا نسلم تعلق علم الله تعالى بفعل

التفريع ويقول فالمراد بمجموع ما في الكتاب لان التبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أوفى الاكثر (قوله
وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والعلم بهام تحقيق أو نقول في الكلام تقدير
في الموضوعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة
صار كالعلم لهم (قوله عن آخرهم) أي جميع ما عدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من
والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل انما يمكن
عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التثنية فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أي مجاوز عن آخرهم (قوله
قد تفتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه يتبادر بأعلى صوت أن الحق والصدق
مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان اختلفا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الأكثر أوفى الظاهر له وقول الفاضل الخنسي
لكن لا يلائمه لا يلائم فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول ويبطله أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة. (قوله قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المتساوي والعقد المطابق) وأما إطلاقه على الأديان والمذاهب فتجوز بعين العلاقة الصحيحة بل إطلاقه على الأقوال وإن شاع لم يقع (قوله أذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه التسمية * ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقاً والحكم المطابق بالكسر صدقاً بل في تسمية مطابقة بالكسر أو بالفتح للواقع فإن المشتقات لا تحتاج إلى وجه التسمية بعد تعيين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع أن المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابقاً بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد (٢٩٦) تسمى صدقاً ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وإنما سميت بذلك تمييزاً

عن اختها انتهى * فقط ما يقال أن الحكم أيضاً متصف بالحقيقة والثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج إلى أنه يتكلف ويقال أذ المنظور أولاً الخ وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليست أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللتأمل أن يعود ويقول لأحاجة إلى ما تكلفوا به في وجه التسمية فإن اتصاف الحكم بالثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضاً بل

العبد باختياره ويكون فعله الاختياري واجبا لجواز أن يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى أن الله تعالى إذا علم في الإزال أن العبد يختار فيها لا يزال فعلا معينا وتعلق بذلك الفعل فيه إرادته تعالى ويوجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق إرادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الإزال متفرعا على تعلق إرادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق إرادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد * هذا تفصيل منع الحاشي وسنده لكنه إنما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآليات في شرح المواظف في المقصد الأول من المرصد السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والإرادة بتعلق إرادة الله تعالى بالفعل الاختياري بكون الفعل الاختياري واجبا بلا تردد وإنما يرد المنع على منافاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ فندبر (قوله في وجوب الفعل) أي فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله إذا تفرعت الخ) قد عرفت أن تعلق علمه متفرع على تعلق إرادته لا العكس (قوله ليس من العبد) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الأشعري) أي كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أي كون العبد مجبوراً في فعله الاختياري وإن لا يكون مختاراً (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) أي نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت أن وجوب الفعل

المطابقة أيضاً متصفة بهذا المعنى ولا يخفى أن الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت إلا بالمعنى المذكور فإن المراد من (الاختياري) الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الأنبياء معني أصلياً بالصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من أن الصدق قد يقال لأن الخبر بمعنى الأخبار عن الشيء على ما هو به لا يستلزم كونه معني أصلياً بل يجوز أن يكون فرعاً للمعنى المذكور ولو سلم أصالة لاسم انصاف الحكم به بل المتصف بالخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن أن يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس إلا عند الخواص من أهل الاصطلاح فالمطابقة بالكسر معنى اصطلاحياً للصدق والأنبياء معني لغوي وأهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالأنبياء كما يقال هذا القول بخبر وبني ويشعر بكذا وكذا فتأمل (قوله طاعله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فإن الكلام في المعنى القائم بالشيء لاني الصفة النحوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه وإذا وجدنا معني قائماً بشئ نقول هذا صفة له ونحن نعلم أن مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معني قائماً

بالحكم (قوله لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولاً وبوضعه ثم يعترض عليه بعدم المنع أو بعدم الجمع حتى لا يحصل الجيرة للمبتدئ فإن من لا يعلم المراد كيف يحكم أنه يصدق على الأمر الفلاني أولاً يصدق لكنه أشار في الجواب إلى أن الأصح في الاحتمالين ما به الشيء ذلك الشيء والاضح في العبارة أن يقول المعروف ما به يكون الشيء ذلك الشيء * قبل تقديم الظرف للتخصيص أي به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء المساهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فإن الشيء يكون به موجوداً لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس إلى الحيوان فإنه بالناطق يكون إنساناً لكن المراد وحده يصير الإنسان إنساناً فظهر بما ذكرنا أنه لا حاجة إلى أن يقال جميع ما به الشيء هو هو لأخراج الجزء وإن تكرير الضمير لا بد منه انتهى وفيه أنه لا يصدق على مثل الناطق الإبراهيمي الضمير إلى شيء غير مذكور فيجوز يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود) فيه أن هذا لا يصدق على العلة التامة لأن الظاهر أن التقديم للتخصيص وإن جعلت الباء للسبب المؤثر لا يصح التعريف فإن المسألة ليست بجعل الجاعل عند هذا (٢٩٧) المعروف ويظهر بهذا أيضاً جوابه

الاجتهاد للبعد إنما يكون بتعلق ارادته تعالى به لا بتعلق علمه تعالى به فالتنقض إنما يكون بتعلق ارادته تعالى بأفعاله تعالى لا بتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالإرادة الخ) أي وأما تنقض الدليل بتعلق ارادته تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى فتوقف على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الإرادة حادثة لأن أثر الإرادة حادث كما عرفت في أصل الدليل فكما لا يتم أصل الدليل لا يتم جريانه في أفعال الله تعالى لاستغناء أزلية تعلق ارادته تعالى عنه وفيه أنه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً فكذا يمنع توقف جريان الدليل في أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً (قوله أيضاً) أي كما أن أصل الدليل مبني على أزلية تعلقات الإرادة (قوله لا يبعد ما) حتى لا يوجد الاجتهاد ويلزم الإيجاب ويتم النقض (قوله بخلاف إرادة العبد) فإن تعلق إرادة العبد حادث ليس بأزلي فقبل تعلق إرادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله إذ لا حكم للضرورة) أي لا يحكم الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) أي صرف العبد القدرة (قوله متعلقة بالفعل) أي بفعل العبد (قوله بمعنى أنه يصير سبباً الخ) يعني أن جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو متعلق الإرادة معناه أن تعلق الإرادة يصير سبباً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارنة للفعل (قوله وأما صرف الإرادة) أي صرف العبد الإرادة (قوله لأن صرف القدرة متأخر الخ) لتلخيص لقوله وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة يعني أن القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهي متأخرة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذي يحدث

هو هو أي نفسه وذاته فتخرج العامل الأربع واستعمال البناء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتعابر في الجملة أو نقول مراده ما به الشيء نفسه أي لا وجوده وكأله فيكون احترازاً عن العوارض والعلة الفاعلية والغائية فإنه لا يدخل لها في ذات الشيء ونفسه وقوله هو هو احترازاً عن المساداة والتصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر أن مراد الشارح من قوله بما يمكن تصور الإنسان بدونه مما يمكن وجود الإنسان وحصوله بدونه وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا الأمر غير متصور أي متصور الوجود ولا يرد عليه شيء من الأسئلة المذكورة حتى يرتكب في دفعها التكاليف ودفع المحشي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عقبة واشتغل بتسوية طريق وقيل تلال وأحجار وأخرج طريق إلى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ما وجد قال بعضهم المراد ما يمكن تصور الإنسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والاتفات إليه أي ما يمكن تصوره مع قطع النظر عنه انتهى ويمكن أن يقال إن المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لا يرد عليه شيء * وقبل المراد بما يمكن بدونه وما لا يمكن بدونه أنه لا يتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

بمخلاف العرضيات وبعض الذاتيات فانها ليست مابه الشيء هو هو لكان اولي وأظهر فلب المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لاعن الخارجيات فقط ولا تميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) نقل عنه يعني يجوز أن لا يكون ماذ كره معرقاً مساوياً للعرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلا يكون الاستفادة أيضاً معرقاً مساوياً بل يكون أعم انتهى وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون ما يمكن تصور الشيء بدونه بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر وما نقل عنه في الحاشية لا يجدي به وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانفك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية ولكنه لا ينفك عن تصور الذاتي وأن انفك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانها يرد عليه أنه ينفك على قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحدود وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحد معد له (قال الشارح (٢٩٨) وقد يقتل ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقدر التقليل

عنده القدرة (قوله فلا تكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لا التعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تقدم عليه بالزمان ولو كان إيجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعة كما سيجي (قوله منفرد بماله من دخله في التأثير) محصولة ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة (قوله من نفي قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة (قوله كالتأثير للاحرار) فانها علة عادية للاحرار والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أي من شأن الاستطاعة كما سيجي في الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب البصرة (قوله عندهم) أي الجمهور (قوله في ترك الواجبات) أي ترك العبد الواجبات (قوله وهو لا ينافي القسم) أي ذم العبد بترك الواجب لا ينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ما سيجي) في الشرح في قول الشارح وقد يجب بان القدرة صالحة للاضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله أن هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعلل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتى يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات السامعة عندهم فيكون الزاماً لهم بل تعليله ماذ كره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال الخ وبه المحضي بقوله (أي بالدوران والترتب الخ) كما مر آنفاً فحينئذ لا يكون الدليل الزامياً بل محققاً

اشارة الى أن المراد هنا هو المعنى الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ) يشير الى أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده وأجيب بان هذا الإطلاق كثير لكن المعارض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذاناً بأنه ناسئ) الخ قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه وأجيب بأن الغرض من الاول تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من القامين

للتعقيب المعنوي لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل (قدبر) هنا بقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله ادلا لغوية في قولك الخ) فعلى لسكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة يعني لو لم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحداً منها أو اثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض قصير) إشارة الى قصور ما يقال ان المنشأ بيان معنى الحقيقة والثبوت ولا مدخل لسكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أعم من الوجود أيضاً يلزم اللغوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لغواً وأما كون الشيء بمعنى المعنوم فلم يقل به أحد أو الى ما يقال ان الثبوت لو لم يكن مراداً فالوجود بل كان أعم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغواً وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة) الاولى أن يقال نفوس الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا إشارة الى ما نحن بسنده أي قولنا ما نعتقد حقائق الاشياء ثابتة في نفس الامر كلام مفيد فانما نظرنا الى العالم شاهداً أموراً مقرررة بحسب الظاهر متميزة

بالاسماء والأحكام اعتقدنا انها أشياء فنحن ننوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد ربما يحتاج الى بيانه وآبانه بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نخرج بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وببعضها بالبيان فعملنا هذا القائل حل القضية على الكلية بحمل الاضافة واللام على الاستغراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحمل البيان على الدليل * ولا شك في احتياجها حينئذ الى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وايضاً مخالف لقول الشارح فيما بعد ان المراد الجنس * وان حمل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج الى الدليل اصلاً * ويمكن أن هذا اشارة الى أنه يؤخذ موضوعه وحمله واحداً بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله أنا ابو النجم وشعري شعري قائما وان لم يكونا لغويين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين الى الدليل * وما قبل (٢٩٩) انهما بعد التأويل يحتاجان الى الدليل

فتدبر (قوله من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمنحصر قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل لاسابقة عليه بان يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم ان تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فاللزوم مثله * وانما لا يرد هذا النقض لأن كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لانها ليست بعرض عند المتكلمين لانه قسم من العالم وهو ماسوى الله تعالى وصفاته (قوله اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلاً) أي مذهب الشيخ ويؤيده ما ذكر في شرح المواضع من انه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به * الى هذا كلام شرح المواضع وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به صريح في ان مذهب الشيخ ان لا قدرة قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد ما يقال في قوله لان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقاومة الزمانية (قوله أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بهما) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يمتنع قيامهما معاً (قوله أن تابع شيء في التجزأ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لا آخر هو البقاء فالمرنى أنه يجوز أن يقوم العرض مع بقاءه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد ان جعل أحدهما صفة الآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ بحمل دال الخ) كلفظ سلامة

او بطريق الصرف عن الظاهر والتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ. موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق * ويمكن ان يقال ان مراده ان قولنا ما نعتده حقائق الاشياء من الكليات الطبيعية وتسمية الاسماء امورا ثابتة في نفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان كما يقال الانسان جزء من الانسان وهذا الانسان موجود فالانسان موجود لان وجود الكل يستلزم وجود الجزء * وفيه ان الحقائق اذا حملت على الكليات الطبيعية لا تكون القضية لتوها بل يكون آياتها من اعسر النظريات وأشكلها ولا معنى ان يقول بمثلها السوفسطائية المنكرون لاجل البداهيات (قوله أي قلما يحتاج الى بيان معناه) هذا عدول عن السياق فان سياق كلام الشارح ان هذا اشارة الى قوله ما نعتده حقائق الاشياء وتسمية بالاسماء الخ وهذا لا يحتاج الى بيان المعنى بل الى الدليل إن احتاج * وايضاً لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة ان يقول كلام مفيد لا يحتاج الى البيان الا قليلاً (قوله فان شعري شعري الخ) يشعر بأنه لا نزاع في قوله أنا ابو النجم لان الموضوع والمحمول متغايران فيه وكون المخاطب عالماً غير معلوم ولو سلم لا تلزم اللغوية لجواز ان يكون للفرض

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح أن ما نحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولا مثل شعري فأنهما وإن لم يكونا لغويين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعره وتبني الخطاب على القيام بخدمة والتوجه إليه وترك عدم مبالاه وأما المخاطب هنا فافل بل متردد أو متكرر كالسوفسطائية والاحتجاج إلى الدليل أو التنبية بالنسبة إليهم فيصح قوله ربما يحتاج إلى البيان وقوله شعري شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوماً للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله في الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب ساقط أيضاً فإن جعله مبنياً على ما ذكره في الكتاب وناظرنا إليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فإنه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج إلى البيان لا يكون في الكلام قصور مع أنه لا يلزم من عدم كونه ناظراً إلى الافادة أو إلى قلة الاحتجاج كونه ناظراً إلى وجه لم يذكر في الكتاب فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذكور فيما نحن بصدده يعني أنه ليس متحدى الموضوع والمحمول ولا يختلف (٣٠٠) الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهذا

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل (كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله التمول) وهو لفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والنزاهة) أي في اعتماد صحة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله ما يمنع في نفسه الخ) كجمع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) كخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كإيمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجه) أي ما قيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي بما لا يطاق بهذا المعنى (قوله أي بما يمكن في نفسه الخ) أي المراد بما ليس في الوضع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح وإنما النزاع في الجواز (قوله وإنما النزاع في الجواز) إذ نزاع المعتزلة في جواز تكليف العبد بما لا يطاق الذي هو المرتبة الثانية (قوله ولك أن تأخذ هـ الخ) أي تأخذ المرتبتين على الإطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوضع ولا يلزم منه أن يشملها جواز التكليف (قوله لا يستلزم التمول) أي شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوضع متفق عليه بأنه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوضع (قوله أنه لا يؤمن) إذ أخبر النبي عليه السلام بأن أبا لهب لا يصدق ولا يؤمن به بل بموت كافراً (قوله بأن يصدق الخ) تفصيله أنه لو فرض أن أبا لهب آمن وصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله ومن جملته أنه لا يصدق عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فلهزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام أن يصدق	المعنى لا يحصل بمحصل (الاضافة للمعنى) قيل عليه جعل الاضافة للمعنى يكفينا وإن لم يحصل هذا المعنى * وأوجب بأن المعنى يقتضي الذكرك الحقيقي أو الحكمي ولم يوجد واحد منهما * وثانياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خير بأن نفي الذكرك على الإطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكرك وحمل الاضافة على المعنى اندفاع اللغوية ظاهر فإن الاضافة لو حملت على المعنى تحمل على المحمول لا في الموضوع أو في كليهما * والظاهر من
---	---

حال الحبيب أنه حملها عليها في كليهما أو في الموضوع والالابني أن يتردد في الافادة (قوله واعلم ان الاشاعة (بأن) لا يتكروا إطلاق الشيء على ما يعبر الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعنى المذكور وحاصل الكلام أن الاشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الاشياء ثابتة لا كزعمت السوفسطائية من أنها خيالات وأوهام باطلة * وحل الحقائق على ما به الشيء هو حمل على ما لا يقول بثبوت أكثر العقلاء المحققين فضلاً عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت أفرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة هنا بمعنى المساهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مبصر به في التشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة المساهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلا يصح قوله لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله فاللام في العلم لا استغراق الأنواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعمالهم حمل لام التعريف على استغراق الأنواع ولو ثبت ذلك لكان معنى خامساً لها إذ لا شبهة في عدم اندراجها في شيء من المعاني الأربعة وأما المقام فهو أعدل شاهد على أن المراد من الجنس مطلقاً إذ الخصم يدعي السالبة الكلية فيكون في ردها الموجبة الجزئية والجواب عن الأول أن

استغرق الانواع داخل في استغرق الافراد فان الافراد اعم من افراد النوع والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثاني ان المقام مقام التنبه على وجود المحدثات المشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهنا لا يكون بدون الانواع المذكورة * وقد يتوهم ان المراد من معونة المقام ذكر المعريف باللام بعد قوله حقائق الاشياء ثابتة فان فيه تصورات وتصديقات فتحقق الانواع والمقام قريبة على ارادتها ولا يخفى فساد ما كان المراد منه العلم باليقين وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر ان قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج الي ان يقال انه نصريح بماعلم التزاما ورد على اللاادرية من ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعنى اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستغراق ان مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠١) فان المتبادر منه ان كل واحد

بان لا يصدق بشي مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالايمان تكليف بالمال (قوله واذعان ما وجد من نفسه) أي التصديق بان لا يصدق عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ما وجد من نفسه) أي حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز ان لا يخلق الله الخ) أي يجوز ان يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدق بان لا يصدق بشي مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافة فلا يكون ذلك التصديق محالا غايته انه خلاف العادة (قوله خلافة) أي خلاف تصديقه في ان لا يصدق (قوله بخصوص انه لا يؤمن) أي بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو ان ايا لم لا يؤمن بل يموت كافرا (قوله وهو ممنوع) أي لانهم ان خصوص خبر الرسول وصل الى أبي لم (قوله بما عدا) أي بما عدا انه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أي تقرير استدلال المعزلة (قوله لم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لم) أي دليل المعزلة جار فيه وتختلف عنه المدعي * وتقرير جريانه هنا هو انه لو كان تكليف أمثال أبي لم جائزا لما لم من فرض وقوعه محال لكن لم من فرض وقوعه محال لانه لو وقع لم كذب أخبار الله بانهم لا يؤمنون فينتج انه لا يجوز تكليف أمثال أبي لم مع انه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحا (قوله بالاجل المضاف) أي في قول المصنف باجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزاء للشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسئلة ان المقتول ليس بميت باجله (قوله لا يوافق تحرير محل النزاع) وهو ان المقتول ميت باجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الاجل الذي هو عبارة (م - ٣٩ - حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الاولى * وبعد التبا والتي ان ما ثبت به الحياي رحمه الله أولى وأقوى مما ثبت وتمسك به هذا القائل فان الغرض الاصل من قوله حقائق الاشياء ثابتة الخ التنبه على وجود ما شاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الحياي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح ان ارادة الجنس وان أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الغرض الذي ذكرته وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود المحدثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت اجاب بان ارادة الجنس في قوله حقائق الاشياء لاني العلم فان اللام فيه لاستغراق الانواع والرد حاصل والاستدلال أيضا على وجه اكل فلا يجب تقدير الثبوت مع ان ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن ان يجاب بان المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لانه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يكفي في تدلالت * والتأويل بان المراد اعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفا إذ الثبوت

منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائلين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الا ان يقال المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق فيجوز ان يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم فاذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على اللاادرية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الاولى * فعلم من هذا ان الرد على المتكبرين ثبوت حقيقة شيء من الاشياء يحصل بأرادة الاستغراق في حقيقة الاشياء أيضا بل بطريق

أهم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال*
 ويجب تقدير الثبوت لثلاثا يتبادر الوجود إلى العلم التصوري فيقوت الفرض الأصلي (قوله يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع
 تفصيلا فلم الخ) يمكن إن يقال إن مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لأن المتبادر من العلم
 المتعلق بالحقائق التصوري بالكنه والتصور بالكنه لا يكون إلا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي
 تصور كان فظهر أن قوله لا دليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي* وقوله رحمه الله مع أن تعميم الشارح ينفيه اعتراض عليه بوجهين*
 الأول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافيا لكلام الشارح* والثاني أن تعميم الشارح العلم إنما هو بالنسبة
 إلى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الأول أن مراد الشارح
 والحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل
 فإنا نقول لا دليل له مع أن الظاهر (٣٠٢) من تعميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا البائل يكون مقابلا

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان أن الاجل هو الوقت المقدر
 يؤدي إلى القول بتعدد الاجل فجوابه يخالف تحريره محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتى عمره
 الثاني) أي ذكره الله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة
 واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقنول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتناولها) إشارة
 إلى أنه يدخل في المأكول المشروب تغليا وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ) هو
 المعنى اللغوي للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العواري) جمع عارية (قوله وفيه بعد
 لا يخفى) أي في كون العواري رزقا (قوله والاحلال) أي وإن لم يكن المملوك بهذا المعنى (قوله
 عندهم) أي المعتزلة (أيضا) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله فحينئذ) أي حين أن يكون المملوك
 بهذا المعنى (قوله يتدفع بملاحظة الحيثية) أي يتدفع عن تعريفهم الرزق بأنه مملوك يأكله المالك
 (قوله خمر المسلم وخزيره) إذا أكلها المسلم لان الحذر والتحريم ليسا بملوكين بهذا
 المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليهما فلا يكون مانعا (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية
 هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقض بخمر المسلم وخزيره إذا أكلها
 ظاهر لانها حرامان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أوجب بانه تعالى الخ) من لحرف
 المعتزلة تفصيله أنه اعترض على تفسري المنزلة للرزق بأنهما لو كانا صحيحين يلزم أن من أكل الحرام
 طوك عمره ثم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لان قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله
 رزقا) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقا فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأوجب

للمعنى ومناظر امعه لامع
 الشارح تقدير* والجواب
 عن الثاني واضح بحيث
 لا ينبغي أن يشتغل به الا
 لاجل المتدين فنقول
 ان مراد الحشي أن العلم
 للواقع في قول المصنف
 والعلم بها متحقق ليس
 مقيدا بكونه بالكنه والا
 لاحتمل التصديق بثبوتها
 وثبوت أحوالها وليس
 مراده عدم تقييد التصور*
 وقيل اذا قيد بالكنه
 لا يجوز تقدير الثبوت
 أيضا* وجوابه أن التقييد
 بالكنه إنما يكون على
 تقدير تعلق العلم بنفس

الحقائق لا على تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس (عنه)
 ما نشاهد) هذا أيضا يشعر بتخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء ولا يخفى أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي
 واذا قيل جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلا بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس ما نشاهد أن لا يكون أمرا أعم
 مما نشاهد بل أمرا مختصا به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعا
 فالاعتماد على الجواب الثاني* أو نقول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس
 الامر ليس خيالات وموهومات فلا يحتاج إلى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضا (قال الشارح ردا
 على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لا يخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وإن كان المراد الجنس
 لكنه لا يجب التقدير فان أئرد عليهم يحصل بارادة الاستغراق في العلم كما ذكرنا وإن لم يحصل بارادة جنس المسلم كما ذكر البعض*
 فن قال لا يحصل الرد عليهم الا بآيات الثبوت وآيات العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والحشي (قال الشارح

فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويرزم أنها أوهام وخيالات (وبالجمله لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد ولا بحسب الاعتقاد أيضاً ومنهم من ينكر نبوتها ويرزم أنها تابعة للاعتقادات والظاهر من هذا العطف أن المراد أنكروا نبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد وأما بحسب الاعتقاد فهم يقولون باتصاف الحقائق بالوجودات وهذا هو الظاهر من كلام الشارح * وبعضهم وجه كلام الشارح بأن مراده أن الطائفة الأولى ينكرون نفس الحقائق ويرزمون أنه ليست ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متغايرة فضلاً عن اتصافها بالوجود وانتساب بعضها إلى بعض بمعنى وجود شيء بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لها مثل ما يظهر للعالم والطائفة الثانية لا ينكرون نفس حقائق لسانهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الأمر ويعترفون نبوتها بالنسبة للاعتقاد (قوله لأنهم يعاندون ويدعون الجزم الخ) أو لأنهم يدعون أني نبوت الأشياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضاً وهو عناد فإن العناد عدم قبول الحق الصريح والكار كلام الخصم رفعا للالزام عن نفسه أو للاحتراز عن الباطل بدون الدليل وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح (قوله ويقولون (٣٠٣) مامن قضية بدعية ولا نظرية

الخ) وهذا مجرد دعوي عنه من طرف المعتزلة أولاً لا يمنع اللازم مع السند أي لانسلم أنه يلزم أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى بل قد ساق إليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عنه بسوء اختياره * وأجيب ثانياً بنقض دليل بطلان اللازم بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالاً ولا حراماً أي لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئاً مرزوقاً وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح * فقول المحشي أجيب الخ إشارة إلى منع اللازمة مع سنده * وقوله على أنه منقوض الخ إشارة إلى نقض دليل بطلان اللازم (قوله قد ساق إليه الخ) فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقاً بمعنى أن الله تعالى ساق إليه المباحات إلا أنه أعرض عنها (قوله على أنه منقوض الخ) أي دليل بطلان اللازم منقوض الخ (قوله وأيضاً في الخ) أي في كون الإضلال في قوله تعالى (بضل من يشاء) وجدان العبد ضالاً أو نسبة العبد ضالاً أن يفتوت مقابلة الإضلال للهداية والمبادر من المقابلة أن يراد بالإضلال معنى مقابل للهداية (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعنى خالق الاهتداء (قوله جملنا) أي خلقنا (قوله أذ لا دلالة الخ) تعليل لقوله ويحتمل أن يراد الخ (قوله على أني الحصول) أي حصول الهداية فيهم (قوله وأيضاً الخ) حاصله أنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيه فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله الناس) (قوله الناس) يختلف في الهداية (فيه أما لانسلم أن الناس يختلف في الهداية بهذا المعنى بل يختلف في الاهتداء بمعنى سلوك طريق الحق وهو معنى مجازي للاهتداء (قوله وأيضاً في الخ) محصوه أنه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاهتداء مطاوعاً ولازماً له لكن الاهتداء ليس بلام ولازماً فلا تكون

أولى فإن الظهور بمنوع فضلاً عن الظهري (قوله ههنا) أي في قول الشارح فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء (قوله أي تقررها) ونباتها قائلهم لا ينكرون نبوت الحقائق واتصافها بالوجود في نفسها تابعاً للاعتقاد بل ينكرون تقريرها ونباتها وعدم دوراتها مع الاعتقاد * قبل انما قرر النبوت بالتقرير لأن انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي فإن اتصاف اجتماع التقيضين بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه مع أنه لا نبوت فيها بمعنى الوجود الخارجي * وقبل أن المراد بقولهم أن الأشياء تابعة للاعتقادات أنها لا نبوت لها في الخارج ولا توصف بوصف من الأوصاف بل في الاعتقاد والايلازم اجتماع النقائص والاضداد في محل واحد بالشخص فإنه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقائص وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه أن اتصاف اجتماع التقيضين والاضداد بالاستحالة أيضاً تابع للاعتقاد وان اعتقد جائزاً يكون جائزاً عندهم فهذا التوجيه ناش عن عدم الإحاطة بأقوالهم (قال الشارح لنا تحقيقاً أنا نجزم) يحتمل أن يكون انتصاب قوله تحقيقاً على التمييز ويكون قوله لنا خيراً مقدماً وأنا نجزم مبتدأً ومحتمل أن يكون التفسير أن لنا تحقيقاً هو أنا نجزم الخ (قوله يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين الخ) أجيب بأن المراد

من قوله لنا الزاماً هو انما برهاناً صالحاً لا بطلان مذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاماً لانه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته أصلاً إذ لا يعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وان لم يبطل مذهب العندية واللا أدورية لان العندية لا تنكر الحقائق بل نبوتها ولم يلزم من ذلك ما ذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فإن الظاهر من الالتزام هو إتمام الخصم وإسكاته وهو لا يكون الا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم الخ يشتركون يكون مراده مما سبق الزامهم وإتمامهم (قوله فالصواب في الالتزام الخ) لا يخفى أنهم يقولون ان جزمنا بنفي الحقائق من جملة الخيلات فلا يحصل الالتزام بهذا أيضاً * والحق ما ذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النبي أيضاً فلا يثبت بعض ما نفوا * والجواب أن مراد الحاشي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع أنكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله وبوجه الالتزام بان (٣٠٤) النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لا تناقض بين النفي والاثبات بهذا المعنى فلا

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع ان الاحتذاء غير لازم الخ) فيه ان مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبين طريق الحق وظهوره للناس والاحتذاء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح بيان الخ) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح إنما يكون بحصول فضيلة ولا يحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله وما يقال الى آخر أن مدح عليها وحاصله ان هذا السند أخس اذ هناسند آخر وهو انه يجوز أن يحصل لبعض الناس بيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة مدح عليه * فقول الحاشي قد دفع * كلام على السند وهو غير مسموع * وقوله وفيه بحث الخ تعرض للكلام على السند بالتمنع وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاحتذاء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاحتذاء مع عدم حصول الاحتذاء (قوله من عدم الحصول) أي حصول الاحتذاء (قوله نعم التمكن الخ) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على ما يقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام الخ وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سند أخس فيكون هذا الدفع أيضاً كلاماً على السند (قوله فلا يناسب قولهم الخ) اذ المناسب له أن يكون في المدح فضيلة لا يشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أي دفع آخر لما يقال (قوله اذ الطلب يستدعي الخ) أي طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أي زيادة بيان طريق الحق (قوله ينافي التفسير بالخلاق) يعني ان خلق الاحتذاء حاصل لامتد عليه السلام فلا معنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاحتذاء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاحتذاء فيكون للطلب

يصح قوله فقد ثبت (قوله) ويرد عليه انه لا وجود للعلم الخ) وفي كل من المقدمات الثلاثة الاول أيضاً مجال منق وناقضة للعقلاء الفضلاء فضلاً عن السوفسطائية (قوله) وأما على العندية ففيه تأمل (نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرير الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى نتقرر حينئذ يمكن أن يقال ان نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن أحد السببين

نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انتهى (حينئذ) وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماماً على اللا أدورية أيضاً وحمل الحصر على الحصر الإضافي ولا بعد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام العندية الخ) يعني أن ما في هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه مع انه متناقض ومخالف لما في شرح المقاصد * وأجيب بأن ما في شرح المقاصد غير هذا الدليل فانه قال هناك كلام العنادية والعندية يشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصديق المقدمات التي تمسكوا بها واستلزامها لمطلوبهم وبحجته في نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقيق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية فقط في انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر المبحث انتهى * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق ونبوتها * وبعضهم اعترض على ما في شرح المقاصد بانه لا استحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند العندية فلا يزم عليهم * ولا يخفى إندفاعه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بان يقال ان من يدعي السلب

الكلي يلزمه الإثبات الجزئي (قوله يدخل فيه سحر المنجي) أي أثر السحر وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فإن عبارة القصد مما لم تسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله تعالى في الأمور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه بحث فآه يقال المتبدي يظهر السيادة والفقير التكلف يظهر الفنى والمدو المتأفق يظهر الحجة وغير ذلك مع أن الواقع ههنا قصد الاظهار وهو مما لا يتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فإن المراد من الخوارق ما لا يكون له سبب ظاهر حتى لا يأتي به كل أحد والسحر اذا طار في الهواء مثلاً لا يرى سببه وشار الناس لا يتدرون عليه مع أنهم يقصدونه فيعد خارقاً بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فإنه يري سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع أن كلية قوله كلها باشرها أحد الخ أيضاً ممنوع فإن لبعض الانفاس الحبيثة دخلاً تاماً فيه كما أن للانفاس الشريفة مدخلاً في الدعوات كما هو المحرب (قوله فان قلت كرامة الولي الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو (٣٠٥) الامكان الخاص) فيه أنه يلزم

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أي ان لا يخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إمامته) أي يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أي أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله للتعيم المقيم) أي الحاصل في الجنة (قوله وان أعبر جانب علم الله تعالى) أي ما هو أصلح في علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أي ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده في شفقتة) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لا تأقول لامة الخ) أي لا اسم أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كريم حكيم عليم) بعواقب الأمور كلها (قوله لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح) أي بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله تجوز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزمخشري الخ) هذا دليل على أنهم جوزوا ترك الاصلح (قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعتزض فهم من ظاهر هذا الكلام ان الزمخشري جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع أنه أصح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أي لأنهم ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أي أن في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصلح (قوله على هذا التقدير الخ) أي تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وان تغفر لهم وكون تقدير المغفرة تقدير الحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح (قوله هو المغفرة) فلا يلزم تجوز ترك الاصلح (قوله ولو سلم) أن في كلامه تجوز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجوز على ذلك التقدير

التعريف بيم المعقول والمفوط) أي المقصود تعريفهما أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع أنه لا يصدق على اللفظي * والصواب في الجواب أن يقال عدم المفوط دليلًا مجازاً والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه الخشني (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تعقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلًا مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والالكان الانسب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصر بالزعم فإنه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعنى (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به الخشني بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله والملازم بالنسبة الى اللازم) أي الملازم المقرر الذي لا يكون علته التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه) لا يخفى ان الاشكال لا يندفع بالكيفية ما لم يرد من اللازم لزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

المستلزمة لقضية أخرى) أي لزوماً ذهنياً فلا يحتاج إلى التأويل بأن يقال أي المستلزم عليها لم قضية أخرى (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول) أقول الظاهر أن كل واحد من التعريفات مبني على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا الاصطلاح كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية على الأول على ما وجهه الخشي مع أنه يمكن أن يوجه بكونه شاملاً للكل وهو أن يكون المراد ما يلزم من صحة العلم به صحة العلم الكسبي بشي آخر بقريضة أن المعتبر هو العلم المطابق فلا يحتاج إلى التكاليف الباردة التي ذكرها في التوجيه تارة بأن المراد من الملزوم كونه حاصلًا منه وهذا مع ما بعده لا يدفع الاشكال وتارة بأن الاشكال ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد إلى الشكل الأول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لا معنى لإيراد الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكر * وفيه أن مراده كونه ناشئاً منه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى * وقبل هذه التعريفات تعريفات لفظية فلا وجه الاعتراض عليه بطلان طرده وعكسه فإن المراد بمجرد تميز الدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه خلاف ما ذهب إليه القوم من أنها (٣٠٦) تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الأول)

الأولى أن يقول أما موافقته للأول وهذه العبارة أولى من وجهين فليتامل وما ذكره من التأويلات قائماً يدل على الجواز لأعلى الأولوية ولا على المساواة (قوله فإن العلم بالعالم من حيث حدونه يستلزم العلم بالصانع) فيه أن المراد من العلم كالمسبق التصديق وهو لا يتعلق بالمقررات وإن كان مراده من العلم من حيث حدونه القضية فلا يكون دليلاً على الأول على ما حمله عليه (قوله والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف

الحال ولا نسلم أن يجوز ترك الأصلح على ذلك التقدير الحال ينافي استحالة ترك الأصلح في نفس الأمر (قوله لا ينافي الاستحالة) أي استحالة الأصلح (قوله ولو سلم) أن يجوز ترك الأصلح على ذلك التقدير الحال ينافي استحالة في نفس الأمر فكلامنا مع جمهور المعتزلة لا مع خصوص الزمخشري (قوله وههنا بحث الخ) أي في قول الأشاعرة لا يجب على الله تعالى شئ أصلاً (قوله وهو أنه لا شك الخ) ادعى البهجة في أن ما فيه الحكمة فتركه بخلافه أو سفه أو جهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو خلاف مذهب الأشاعرة (قوله في الخصوصيات) لأنني الوجوب مطلقاً (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الأصلح مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي أن لزوم الحال يجعل الترك مستحيلاً (قوله ولهذا) أي ولاجل أن ما ذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بأن الوجوب حينئذ) أي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد تسمية) أي ليس وجوباً معني (قوله ولا للعقاب) أي لا معنى للعقاب (قوله إنما قيد بالامكان) أي قال الشارح لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ولم يقل أنها أمور أخبر بها الصادق لأن ما أخبر به الصادق لو كان من الأمور المستعنة لم يكن ثابتاً بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله تعالى ويوم القيامة) أي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) (قوله دليل على أن العرض الخ) لأنه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو العرض على النار صراطاً سواء فعمل أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية

فيه أن الظاهر من قوله أوفق بالثاني أنه أشد وأزيد مناسبة وملائمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً (الصريحة) فيه دون الأول وإن كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الأفراد كالشكل الأول مثلاً والخشي سبي من أول الأمر وحمل الموافقة على معني المطابقة في جميع الأفراد فتوجه عليه اشكال وارنكاب التكاليف الباردة (قوله وتخصيصه مثل الأول خروج الخ) لا يقال حينئذ لا يكون موافقاً للثاني فضلاً عن أن يكون أوفق لأن مراده أن التطبيق على كل واحد بتقدير وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالصواب نعيم الأول) نخطئة للشارح على ما زعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد عرفت مراده (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الأمر الخارق مطلقاً بطريق التجريد للأشعار بهذا الفرض ولا يكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركاً لكونه مأخوذاً في المعجزة * ويعلم من ههنا أن القاصد هو الله تعالى وهو خلاف ما اعتبره الخشي * وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الأحكام أصلية كانت أو فرعية (قوله وأما في سائر الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

الرسول بوجوب العلم الاستدلالي على انه بوجبه فيما أثبت به من الاحكام فمراد المصنف بخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج الى ما ذكره الحشي وأما الحشي فلما حمل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب أما غلط السؤال فلما ذكره الحشي رحمة الله عليه وأما غلط الجواب فلما اشهر من ان التصديق النظري ما يستفاد ويكتسب بالدليل لا ما يتوقف عليه وإنما اكتفى الحشي ببيان الاول لشهرة الثاني ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر ان مراد ذلك القائل أيضاً هذا فان مراده انه اذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسائه أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلاً وتواتر فان العلم حينئذ يصدق به يكون بدسياً ولا يحتاج الى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها واذا سمع من فم ولم يعلم رساله أو نقل عنه بانه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظرياً (قوله لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه ان الكلام في الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان (٣٠٧) ظاهر فلا يحتاج الى الاستدلال

مع ان كلام المصنف مطلق والحشي حمله على العموم فيما قبل ويمكن ان يقال ان مراد ذلك القائل بمحمل ان لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله بعم الثبات) أي يشمله كما يشمل المعنى العربي في المشهور فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض - بالقول وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال الاولى في وجه كون الذكركم لغواً أن يقول الثبات معتبر في معنى اليقين انتهى لكن شموله ممنوع وأيضاً استعماله بمعنى الشمول

الصريح وما هو كذلك فهو عذاب القبر لان عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله ان الفاء للتعقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر قال في الحاشية فادخال النار عقب الاغراق قبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقب الاغراق انتهى كلامه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه (قوله ان أعيد) المعدوم بعينه فاما ان يعاد الوقت الاول أيضاً أولاً يعاد وكل منهما باطل فاعادة المعدوم باطل (قوله فهو مبدأ ولا معاد) أي للشخص لانه عند اعادة الوقت الاول يكون الشخص المعاد واقعاً في وقته الاول وكل ما هو واقع في وقته الاول فهو مبتدأ فالشخص المعاد يكون مبتدأ لا معاداً هذا خلف (قوله من جملة العوارض) والمعاد انما يكون معاداً بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولاً) حاصل الجواب الاول منع للملازمة الثانية ولما كانت مستدلاً عليها رجع المنع اليها (قوله بان اعادة العين الخ) أي اللزوم في اعادة الشيء بعينه اعادة بعوارضه الشخصية لا بمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المتغيرة في الوجود) أي العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من المشخصات المتغيرة في وجود الشخص في الخارج لزم ان يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الاشخاص بحسب الاوقات ان يكون الموجود في كل وقت شخصاً آخر (قوله لا نأقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والاي لزم الخ (قوله بان المعتبر في الوجود الخ) أي الشخص المعبر في وجود الشخص ما لا يمكن بقاء الشخص بدون الشخص يعني بدون وقت الحدوث فلا يكون

بمبدؤان أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التميز في نفس الامر ان لا يقبل تقيضه في نفس الامر وعند العالم في الحال وإنما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقاً للواقع فانه ركن أعظم في العلم والافسح جرد المضاهات في الجزم والثبات لا يحصل القدح (قوله وفيه ما فيه) أي في هذا المراد ما فيه من من البعد فان المتبادر من عدم احتمال التقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقاً أو في الحال وللبعض الناس هنا كلام يتعجب منه (قوله فالاولى ان يفسر الخ) قيل ان تفسير الشارح انما هو بالمعنى اللغوي وما ذكره الحشي عربي لا لغوي ويمكن ان يقال انه تفسير بالمعنى المجازي من قيل ذكر الكل وإرادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله معنى عن هذا الكلام) أقول الظاهر ان الشارح لا يقول ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به الخ ان العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومثاله لكنه يستدل منه ان المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل العقول وبشرطون لحصول اليقين بالدليل

لثقل شرائط كثيرة يمتنع بل يتعذر حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وايضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأنهم بما يحصل بسائر الأدلة العقلية فإنه ربما يكون في إنتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداءً أو بواسطة نوع خفاء أو تكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فإنه إنما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جداً وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الاعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة إلى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وإن كان يجمعها معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرآن الخ) آخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمه في الجواب إشارة إلى انحطاط مرتبته يعني أنهم استقطوه عن درجة الاعتبار (قوله إنما قطع النظر عنها) أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرآن ولم يعتبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل في ربطه به حينئذ قوله إذا لوجه في عدد الخبر الخ ويقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فالضرورة احتجنا إلى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا إلى اعتبار القرآن وقد يفرق (٣٠٨) بين الدلائل والقرآن بأن الدلائل لا تدل على المضمون بل على صدق الخبر

وقت الحدوث بمشخصاً معتبراً في وجوده فلا يلزم من عدم إعادة وقت الحدوث عدم إعادة المعلوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم إعادة كون الشخص معاداً بعينه فعدم إعادة وقت الحدوث لا يضر في إعادة المعلوم بعينه (قوله وتلياً بأن المبدأ الخ) أي أحجب كلياً وحصل الجواب الثاني منع الملازمة الأولى مع السند بتدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا إعادة الوقت فالموجود في الوقت المعاد معاد (قوله هذا خلف) لأن تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين إذ الاثنية تستلزم التغير ولا تغاير بين الشيء ونفسه (قوله وأحجب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ ما له إلى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجاب بتجوير التميز الخ) أي تجوز التميز بين الشخص المبدأ والمعاد بالموارض الغير المشخصة أي لا نسلم أنه لو أعيد المعلوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وإنما يلزم ذلك أن لو أريد إعادة المعلوم بعينه أعادته مع جميع عوارضه وأما إذا أريد به أعادته مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبدأ والمعاد مقابلة بالموارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نفس إجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زماناً لكنه يستلزمه فإنا نقول لو بقي شخص ما زماناً لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

بخلاف القرآن فإنها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فإنه فرق دقيق والقرينة تدل على المحسوس ولا تنضب بالقاعدة والدليل على الجملة فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) أي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقروناً والكلام فيه فالوصف معتبر أو قول الدليل أيضاً ينفك فإنه يجوز أن يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليله خصوصاً إذا لم يسمع

بمنوان خبر الرسول وقد قيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس (واللازم) الأمر إلى آخر ما قال وهو مع عدمه عن الفهم فاسد في نفسه فإن إعادة الخبر المتواتر لو كان بالقرآن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يمد من أسباب العلم سواء حاز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قل للشارح حكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع أنه يعلم بخبر الرسول أنه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدركوا السك في الخبر المتواتر وأن لم يحصل العلم بالنسبة لنا من جهة لأن الحاصل بالتواتر العلم البديهي والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالياً وأيضاً خبرهم شأن رفيع عظيم لا يليق إدراجه في الخبر المتواتر مع أن الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة لنا أو لا (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جعل خبر الإجماع في حكم خبر الرسول أما لأن أهل الإجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وإن لم تعلم خصوصية مأخذ حكمهم وأما لأن إعادة خبرهم مبنية على الأحاديث الشريفة الدالة على حجية الإجماع لكان له وجه وجيه ولعل مراد الحبيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الغير على

المعنى المصطلح فيه) قيل يعارضه أن اعتبارني المقيد دون القيد أيضاً بعيد فانه بضيق ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل بأباه قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهرًا كذا أن يكون عين النفس فان منهم من قال إن العقل جوهر لطيف بناو في الجوهر الكثيف وفيه ما فيه (قوله عدم تقيده بالضرورة أو الاستدلال إلى العموم) قيل لأن المهمة تحمل على الكلية وفقاً لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المقول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدنانير والأقشة والغلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الإنسان أقول لا حاجة إلى اعتبار هذا فان كون العموم مراداً من كلام المصنف مفهوم من قوله وماتت منه وان كان المطلق محتملاً للعموم والخصوص (قوله فقيه رد للفرق الخالفين) يعني أن هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلم يحمل عليه لا يكون رداً لطائفة أصلاً فضلاً عن الجميع (قوله أذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتفقة) أي لا اختلاف في كل مسألة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السنية (٣٠٩) فان دعواهم سالبة كلية وهذا

الدليل لا يستلزمها وأما الفلاسفة فانهم يقولون لا مشكلة في الإلهيات إلا فيها خلاف البتة ويمكن أن يكون دليلاً للسنية أيضاً بادنى تكلف وهو أن يقال لا وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذباً البتة فيكون العقل منهما لا يستغني عن حكم والشاهد إذا كذب في مادة لا يبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة ولا يخفى أن دليل المحشى أيضاً لا يدل على مدعاه لأن فساد الدليل لا يتنافى الاستدلال فضلاً

واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا آيات للملازمة المتنوعة أي لو أعيد المعلوم بعينه لزم تداخل عدم بين الشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتداخل عدم بين الشيء الواحد من جميع الوجود ونفسه والجواب أنه إن أريد أنه لزم تداخل عدم بين الشخصات الواحدة من جميع الوجود ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجود ونفسه فتدور لجواز أن تكون الشخصات في الابتداء مقارنة لموارض غير متشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لموارض غير متشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنة لموارض غير متشخصة وفي الاعادة مقارنة لموارض غير متشخصة أخرى فيكون تداخل عدم بين المتمايزين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجود ونفسه وإن أريد به أنه لزم تداخل عدم بين الشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجود أولاً فسلم لسكن لأنهم مستلزم لتداخل عدم بين الشيء الواحد من جميع الوجود ونفسه (قوله ثم لا يخفى أن معنى التداخل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقض أي لأنهم لو بقي شخص ما زماناً لزم تداخل الزمان بين الشيء ونفسه وأما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الحلال متصوراً وهو لا يتصور في الشخص الباقي والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تداخل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولا تداخل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زماناً تداخل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لا يضم زائد) أي لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أي أن أريد بقوله

(م — ٤٠ خواشي العقائد ثاني) (شيخنا الدين) عن أمثال هذه الطائفة فالأولى أن يقال أذ لم يتخل عنهم (قال الشارح والجواب أن ذلك لفساد النظر الخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح إذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لزم أن لا يخالفه أحد من الإحاطة أصلاً لكنه بخالفه العقلاء الكثيرون فقوله أن ذلك لفساد النظر الخ لا يخفى أنه لا يكون جواباً لهم إلا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل واللاحظة كما ينبغي أو قصور العقل (قوله لأن هذا نسبة عدم المعلوماتية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجباً للعالم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالقدم مثله يستلزم العلم بعدم إفادة النظر في الإلهيات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلوماتية إلى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الإلهيات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده وتكلفه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الإلهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات النبوية أو التزيينية المشهورة وهذه المسألة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلاً من قبل السنية أيضاً والجواب العلاوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول أن

افادة الظان والجزم أيضاً لا ينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان افاد يقيناً فلا يكون قاسداً وان لم يفد فلا يكون معارضة لكن تبقى شي في الشق الثاني (قوله تقول) أي تكلم بما لا فائدة فيه (قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوبنا وقوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله ان أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للعلم فمذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا وفيه ان ايراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا ان يقال ان ذكر دعوى المذكور يعني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخافي حتى يرد عليه ان ما ذكره لا يبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالتزام ان دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لا يمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لا يخلو اما ان يكون ضرورياً الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر (٣١٠) - ان النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيداً للعلم معلوماً

واللازم باطل بما ذكر
والمزوم مثله واعتراض
عليه بوجهين قليلاً ملة
(قوله أي اثبات افادة
النظر الخ) انما فسر
به لان النزاع ليس في
وجود النظر بل في افادته
(قوله وقد زيفه الخ) فلا
تفعل وحاصل التبريف
ان العلم الحقيقي فيها
لا يحصل الا بعد العلم بحقيقة
المقدمات واستلزامها لها
بعد العلم بصحة المادة
والصورة فاللازم استفادة
العلم بالحكم فلا تفعل حتى
لا تقع فيما وقع فيه البعض (قال
الشارح وانه دور) الاول

لان البدن الثاني ليس هو الاول مغايرة البدن الثاني للاول في ذوات الأجزاء فهو ممنوع وان أريد به مغايرة الثاني للاول في الهيئة فسلم لكن لا نسلم انه يلزم منه التناسخ (قوله ان حاصله منع التناسخ الخ) أي لا نسلم ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول لجواز ان يكون البدن الثاني مخلوقاً من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعرض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة المنووعة أي اثبات ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول بان قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على ان الجلودين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما وأنت خير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلودين وان استدلل عليه بأنه لو كان أجزاء الجلد الثاني مغايرة لأجزاء الجلد الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلد الاول أوجب تمتع لزوم التعذيب بلا معصية وانما يلزم ان لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لا للبدن ولا يلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الأجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائهما قال في الحاشية ولعل المدعى بجى دعواه على ان مغايرة الأجزاء الثانية للأجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذ لا يدل قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) على اتحاد الأجزاء (قوله فيتلذذ برحمة وطعمه الخ) فلا يرد أنه اذا لم يظلم انقطع استدلال الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لا يشرب منه الخ) أي قال بعضهم لا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لا يذهب بالظلمة وان دخل النار (قوله ان يستأنف الخ) أي يتبدأ الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام

ان يقال دور أو تسلسل فانه لا يلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات الخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بخصوص آخر * ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتراط ذكر أحدهما معاً (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازاً * ويمكن أن يكون حقيقة بتقدير المضاف أي حاصل الدور * وبعض الافاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لا حاجة الى اعتبار المجاز ولا الى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لا يرتضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر ان مراد الشارح ان اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حيث تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم ان أحكام القروع مستفادة من القرايين فيلزم الدور ولا يخفى فساد فان الكلية لا تستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر الخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان المقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريف وتبيين للمعنى

كالمعتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الأقوال والأفعال الصادرة من الأفراد والأشخاص لا المروي عنه الصحابة كما توهم البعض وضورة الاستدلال آثارى أو نسمع بعض الصيغ يستخرج بمقتضى من العلوم والصنائع ما يعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجرية ولا تعلم قلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذه الأفعال والأقوال والأخبار الدالة عليه ما قال النبي عليه السلام للنساء هن بأقاصت العقل والدين وقال الله تعالى فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحمل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر) لا يخفى أن المراد إثبات كون النظر مفيدا للعلم بالنظر فالتناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر وإن أمكن توجيه ما ذكره أيضاً بأن النظري أى بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وما نحن فيه من ذلك القيل وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام المحشي أن المراد إثبات كل نظر صحيح مقيد للعلم لإثبات إفادة أصل النظر رداً للسنية فعلى هذا يمكن إثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضاً بأن (٣١١) يقال متلاقون العالم متغير

وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك خصوصية ذلك النظر بل لكونه صحيحاً مفروفاً بالشرائط فعلة الإفادة كونه صحيحاً مفروفاً بالشرائط أيضاً لو وجدت علة الإفادة وجدت الإفادة لأن العلة موجودة في كل نظر صحيح فالإفادة موجودة فيه أيضاً فلا يحتاج حينئذ إلى قطع النظر عن وصف هذا الدليل فإنه لا يلزم المحذور من ملاحظة الوصف أيضاً نعم يلزم المحذور على تقدير كون المراد إثبات

يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط أرباب يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان وإن الاحتياج فيه إليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي بحجاب عن السؤال المقدر (قوله فإن قلت بمحمل الخ) في جواب المعارضة بمعنى أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع إذ يحتمل أن يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لا يريدون علواً في الأرض وهذا لا ينافي وجودها الآن ولا يستلزم أنها أعلم خلق يوم القيامة ويحمل الخ سند مساو للمنع تدبر (قوله أن نجعل للذين مفعولاً ثانياً) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائناً للذين لا يريدون في الأرض علواً لأنفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي إعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعنى) أي أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائناً لهم حاصل إلا يوم القيامة فلا يجوز كون الجعل بمعنى التصيير قعنين أنه بمعنى الخلق فتم المعارضة * وورد عليه أنا لأنسلم أن هذا المعنى لازم لوجود الجنة فتأمل (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنه لم لا يجوز أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازماً لوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعنى حاصل إلا يوم القيامة فلا يتم المعارضة والجواب أن حمل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن

إفادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ما ذكره الشارح بل أن يقال مثلاً من علم الملازمة بين الشيئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لأجل القضية الكلية (قال الشارح أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أو تبعية والضمير راجع إلى العلم لا الابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفاً لغواً حالاً من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمن فإن ثبت بمعنى حصل يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل ويقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) إنما فسر به احترازاً عن كون الحمل أمراً أي ليس المراد من البهامة المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وقوله من غير احتياج إشارة إلى ادخال جميع الضروريات في المعنى اللغوي فكان ما لا يحصل بالنظر حاصلاً بأول التوجه وما يقال لولم يفسر بالمعنى اللغوي لا يلزم كون الحمل لغواً فإن حصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبداية أي بدون النظر في الفكر يقال له ضروري فهو بعيد فإن المراد بيان الإطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري ما لا يحتاج إلى نظر وفكر لا ما ذكره المحشي واعتراض عليه بوجوده

الاول أن الضروري لا يحسن مقابله بالاكتسابي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) والمحني لما لم يطلع على ما قصد الشارح من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا الموضعين بناء على المعنى اللائق المناسب للمقام جعل ما صحه له أولى وأما قلنا لا يصح المعنى أما في الاول فلان المعنى حيث لا يكون وما ثبت بالبداية فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعنى وما ثبت بالاستدلال فهو استدلال ولا يخفى فساد وكونه عبثاً وضائعاً غير مناسب لحال قائل فضلاً عن حال فاضل (قال الشارح فلا اكتسابي أعم من الاستدلال) أي فلا يلزم الاشارة الى ما قصد (قال الشارح وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر الخ) أي يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لأجل الضرورة وفساد المعنى ولا يلزمنا الا ترك المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع أن في الترك نكتة للمصنف وهي الاشارة الى المعنى الآخر لكل من الضروري والاكتسابي فلا يرد ما ذكرنا الا ترك المقابلة ويرد على ما حمله المحني أولاً وزعمه اعتراضات ذكرها وعلى ما حمله وارضاء نساد المعنى فانت أيتها (٣١٢) الطالب حاكم لو فتك فخذ ما يليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال) أي استدلال المعتزلة بقولهم لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الا لزام) فانا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط) أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دأبهم دأبهم نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به خروجه عن الانتفاع المقصود منه لأن مطلق الانتفاع حتى يرد أنه لا يخرج عن مطلق الانتفاع به إذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فاسأروا أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر (قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لأن هذه الآية تبدل بظواهرها على أن الكبائر ممتازة عن الصغائر بالنسبة لا يقلل الاجماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لأن رئيس المعتزلة وأصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهى كلامه (قوله والجواب أن الحكم بالشيء الخ) الظاهر أن المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافق لا الحكم بمعنى التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معنى الآية ومن لم يصدق بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنبي) أي بكلمة لم فيكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لا لتحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لا مطلق الفسق فكما قال الفسق

بشعر بالتساوي بين القولين بل بأولية قول البعض بقربة السؤال عن كيفية ادراج الشارح مع أن كلام ذلك البعض في غاية الضعف فان الاكتسابي على قوله ما يتوقف القدرة في تحصيله وهو كاد أن لا يصدق على علم فإن كل علم يتوقف على قوة من القوى العقلية والحسية البتة وهي غير مقدورة أما كونه أراد به ذلك القائل فقبل أن ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضروري المقابل للاستدلال لا الضروري المقابل

للاكتسابي وقال البديهي ما لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أي لا يحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو) لنا فقط كفتح الأحفار مثلاً والا لحصل الرؤية للاعمى والسمع للأطرش فعلى هذا القول يكون حال التفسيرين واحداً ولا يكون للضرورة معنيان وأيضاً لا يحصل الاكتسابي بمجرد مباشرة الاسباب المقدورة لنا بل يتوقف على ما لا قدرة لنا في حصوله بل ما يتوقف عليه الاكتسابي أكثر مما يتوقف عليه الضروري لأن الاكتسابي يتوقف على البديهي (قال الشارح فمن هنا جعل الخ) أي من كون الضروري على معنيين هذا ما اختاره الشارح وإن أمكن أن يكون منشأ الجملين المذكورين الاختلاف في تعريف الضروري المرادف للاضطراري * وسبب اختياره الأول إما عدم نبوت ذلك الاختلاف عنده أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية (قوله وليت شعري كيف يتجمل الخ) يعني لو كان للضرورة معني واحد فقط لم يلزم التناقض أيضاً لكن ما ذكره إنما يدفع اللزوم لا التحيل فان التناقض يتجمل من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارح بظهور اندفاع التناقض لا دفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ما ذكره الشارح

هو جواب تحقيقي وما ذكره المحقق الزامي (قال الشارح الآن تخصيص الصحة بذكر مما لا وجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه إذا ألقى في قلب مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شاسعة أو حادثة في بلدة فيها سباني لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ما ألقى أو محل ما سباني وبما أتى ولا يحصل اليقين لأحد بمجرد هذا الالتقاء حتى يتكرر ويحرز وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما ألقى قبل وقوع ما سباني وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سببه التجربة لا مجرد الالتقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فإن المراد من صحة ما أتى من الحكم سواء كان مثبتاً أو منقياً وأما المشرقة فإشارة إلى أن الإلهام ليس سبباً في المواد الجزئية والأفراد القلبية فضلاً عن الكثرة والكلية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ وقوله وقيد ورد في الخبر الخ لا يقيد الوقوع الإلهام لا اليقين بمجرد الإلهام بدون التكرار والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الإلهام بمعنى الإعلام بانزال الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (خجورها) أي بإعلامها بارسال الرسل وإزالة الكتب أو بدلالة العقل والحكمة عن السلف لا بديل على حصول اليقين بل على مجرد (٣١٣) حصول الإلهام (قوله أراد كلمة كان

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقاً كافراً (قوله أو على كثران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث من ترك الصلاة منعداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريف المسند إليه) وهو العذاب (قوله والجواب أنه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد (قوله على هذه الأدلة) المذكورة في الشرح بقوله لأن قضية الحكمة إلى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا الماتريدي من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالجنس والفتح العقلين (قوله أن هذا الخ) أي قول الشارح لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن (قوله خيناقي قولهم) أي قول أهل السنة (قوله أن بحسن الفصح) أي ما بعده العقل قبيحا (قوله وتبجح الحسن) أي ما بعده العقل حسنا (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الجناية لا يحتسب العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلا دليل) فتكون في مقام المنع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه أن المعتزلة خصوا الآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة وقد رد عليهم علماؤنا بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في المدول عن الظاهر إليه وبأن تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء منه أذ المغفرة بعد التوبة للمشارك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتدوا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك للاعتزال بأنه لا يصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) (قوله نعم للمشارك) أذ الشرك مغفور بالتوبة أيضا (قوله مع أن التعليق بالمشيئة) أي تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)

صحة قوله بجميع أجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ملصارة عن الجنس من الموجودات فلا يصدق التعريف على الأفراد وهذه الإشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الإشارة إلى أن العالم اسم للقدر المشترك فمن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام قيل لا يصح حمل المراد على مراد المصنف لأن المراد المجموع كما يدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فإن القدر المشترك مجتمع مع إرادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وإنما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة إرادته من اسم الجنس تنصيصاً وتصريحاً بحدوث كل فرد من كل جنس لأنه اسم للكل والاصح جمعه يعني أن الأصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى والمدول عنه إنما يكون عند الضرورة فهو إما أن يكون اسماً للكل كما قال البعض أو للقدر المشترك ولا يصح أن يكون اسماً للكل لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة إطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسماً للقدر المشترك لأنه يحصل به المرادات وتدفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجي أن العالم اسم

لجميع ما يصح علماً على وجود مبدئاً له اعتراف من الشارح بكونه اسماً للكل أيضاً فإنه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعنى الكل الافرادى اسماً لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ما ذكره المحنى مبنى على التجوز العقلي فان قولهم ان الهوى العنصرية قديمة بالشخص لا يقتضى ولا يستلزم الا صورة ما من الصور العنصرية لئلا يتقدم ويلزمه خلافه ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثاً والجنس قديماً بتوارد الانواع وما ذكره الشارح مبنى على ما وقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ما ثبت وقرر عندهم (قوله أو أراد النوع الاضافى) يؤيده قول الشارح بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لمصنف) قبل عليه ان ما ذكره المصنف فيها بعد من ان الاعراض تحدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منهما (قال الشارح كيف وهو مسطور على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادى لبعض الآخر فلا ينافى قوله فيما سبق ولم يكن مني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أى

(قوله بفيد البعية) أى مغفرة البعض (قوله وأيضاً هي واجبة عندهم) أى مغفرة الثابت (قوله فلا يظهر لتعليق) أى لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الضير للمغفرة) المدلول عليها بقوله ويفسر قبل لافادة في ارجاع الضير في بخصوصها الى المغفرة اذ المغفرة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولاً (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت) فيه أن المغفرة تتجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى لقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضاً) أى كرد تسكين بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أى من غير قطع الخ) ومحصول المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلا يثبت الجزاء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أى دون الجزاء الثانى ولا يخفى ان قوله تعالى (ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء) يفهم منه أن لا يغفر ما دون الشرك لبعض فيكون البعض معاقباً عليه فتكون الصغيرة معاقباً عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة ونسبته بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الخصم لا ينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لا يفيد (قوله حاصله أن التكفير) أى تكفير البثاث وهو السز (قوله اذ المراد الخ) تعليل لقوله أن التكفير مقيد بالمشيئة (قوله أنواع الكفر) لان الكيفية مطلقة والمطلق ينصرف الى السكال

تعريف العين لا تعريف القبا (قوله قائمه به) لاجابة الى ذكره (قوله كاله رر) الا ولى أن يقول لا لمبى ليكون وجود المركب والعرض معاً يعرف به المتكلمون قبل لانهم ان التعريف يصدق على المجموع للمركب فإنه لا يقوم بذاته بل بحجته ولا يخفى انه لا معنى لقيام المجموع بالجزء لا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم فالمراد بالذات مالا يكون خارجاً عن الشيء والجواب عن أصل

الاعتراض ان الوحدة معتبرة في المقسم أى الممكن المأخوذ في التعريف مع ان التعريف باللائم جائز ومقبول على (والكيفية) الاصح وصدقه عليه لا يضر في مطلوبنا فللمصنف أن يقول ومبراداً من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعنى وجود العرض الخ) انما تعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون العرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في سبب الاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أى ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأتي عن هذا المعنى فان اختلاف الطرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتباينهما بل المعنى أن وجود العرض في نفسه انما يحصل بمصولة في الموضوع لان موضوعه من جملة عاله فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لا ينتقل عنه والالزم بقاء المعلول بدون علته أو توارد عاتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من عاله * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأتي عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر وجوده في الحيز أمر آخر (قوله إذ) يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقبامه بالجسم هو وجوده في الجسم * وفيه انه لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في

عنه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومجلاً للنزاع ولو سلم لأيدل الأعلی الترتیب العقلي والتغایر في المفهوم فانه یصح أن یقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجی (قوله وامكان نبوت الشيء في نفسه غير امكان نبوته لغيره) قيل عليه إن تغایر الامكانين مبني على تغایر الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة * وفيه أن البناء المذكور انما هو في الخارج لافي الذهن فانا نعلم أن نبوت العلم في نفسه مثلاً ممكن وثبوت الحجر غير ممكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ) وانما لم یقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازاً عن توهم تعریف الشيء بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فصاعداً) والمصنف لما اکتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده ما فسره الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه أن الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك * ولكونه يتحقق بالنجبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابله من (٣١٥) جانب الجنوب وجزء في ملتقى

والكيرة الكاملة هي الكفر (قوله ولو لم تحمل الكيرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشبهة يعني عن حمل الكبائر على الكفر أجاب عنه بأنه لو لم تحمل الكيرة على الكفر لم يتيسر تقييد التكفير بالمشبهة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضاً أن لا يكون في قوله تعالى (ان يجنبوا كبائر ما نهون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقي تقييد التكفير بالمشبهة بلا دليل * وفيه أن مغفرة ما عدا الكيرة غير متعينة بالاجماع بل يغفره لمن يشاء كما مر في قول المصنف ويغفر مادون ذلك من الصغائر والكبائر وهو مندفع بأن مغفرة الصغائر أي عدم العقاب عليها متعين عند المعزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع) أي وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة المنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الى النفس عبارة عن النفس المبسطة فيم أيضاً لوقوعه في سياق النفي كما اذا قلت لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أراه والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه في سياق النفي أولاً فالآية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم وصرح الامام الرازي رحمه الله بدلائلها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاماً في الاشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جعل الشارح الجواب المتعبد أنه يجب تخصيصها بالكفر جمعاً بين الأدلة (قوله لو قيل) في اثبات المقدمة المنوعة (قوله وقد سلم عموم الاشخاص) قد أجيب عنه بأن التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه (قوله هو الدلالة الخ) أي دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أي لان المراد من الآية العموم (قوله

الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ما ذكره الشارح بأن زيادة الجزء لا تحسن حتي يقال وينقل ما ذكر عن أهل اللغة * ويمكن أن يدفع بأن المراد بصح أن يقال بفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) قيل عليه ولا يستدل أن يقول انه منقول من الصفة وماخوذ من الجسمانية وأنت تعلم أنه لا يثبت بمجرد القول فللمنع فيه مجال (قوله الغرض بيان جدونه بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الغرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الغرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور يتنافيه فالاولى مجال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال اذ لاطالنه كما هو المذهب * وما يقال ان الكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لا يدفع توهم خلاف المقصود * ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للقسمة العقلية واحتماله لا يخل بالمقصود (قال الشارح اذ لو مانت بجزئين) أي امر منقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل ما يكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحداً الامرين لا على التعيين

لكنه اكتفى بذلك تأخداً لما لا اتحادهما في الفساد وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الادلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سيين أو مثله لأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لا يحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الامر المتقسم فان الجزء الذي لا يتجزى غير ثابت بعد وأيضاً لو كان المراد من الجزئين الذين لا يقبلان القسمة أصلاً لكان المدعي جاصلاً مع زيادة ولم يشتغل بإبطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل بنافي الكثرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لا ينافي الكثرة الحقيقية والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أو مراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكثرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح تمامه بمقدار من سطح الكثرة وللسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو تماس سطح مستدير من سطح الكثرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدوم وبين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازاً ومتعيناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لو كان كل عين مقسماً لا إلى غير النهاية لم تكن الحردلة أصغر من

الحيل لان كلا منهما حيثئذ يكون غير متاهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلاً ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متاهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الحيل والحردلة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولا اعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فانه أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متاهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر أن يتدي من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل لتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحيث كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان وما ذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على مآثره فلا يجدي الاعتراض على قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هو معني عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ثاني عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعتز في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله استغفر الله الانسان لا يتخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنا وعنك (قال الشارح رحمه الله والامسا قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لا يدل على قبول افتراق كل ما فيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحيث لا يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ولا يلزم عجز القادر والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من اجسام مختلفة

عن الكثرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لا يقولون باستحقاق العذاب الا في الكبار قبل التوبة (قوله والى صغيرة المحتجب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلاً وللعفو عن صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة معني (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزء الايمان في النار بتخفيف العذاب مثلاً لان جزء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله لا يتناول التزك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يربطل مذهب الاعتزال) وهو خلود أهل الكبار في النار (قوله أي على الاطلاق) من غير تقييد أي تقييد الخلود (قوله لولا الخلود لم يفصل) أي لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلود (قوله فيمكن منع هذا القيد) أي لان لم يكن ان العذاب مضرة خالصة (قوله أيضاً) أي كنع قيد الدوام (قوله لكن غير مقيد هنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبار في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبار في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أي كون خلود الكفار بمعنى الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمثل الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع التعدى للتعدية الى مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون) الارذل الدون الحبس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) أي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعبد ويستعمل حرف الجر مع

أن يتدي من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل لتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحيث كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان وما ذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على مآثره فلا يجدي الاعتراض على قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هو معني عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ثاني عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعتز في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله استغفر الله الانسان لا يتخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنا وعنك (قال الشارح رحمه الله والامسا قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لا يدل على قبول افتراق كل ما فيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحيث لا يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ولا يلزم عجز القادر والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من اجسام مختلفة

الطبائع * وأما مذهب الذي لم يعترف فهو مذهب غير صندبه ومع هذا لا يضرب مطلوبنا وهو إثبات حدوث العالم فلها لم يشتمل بإبطاله (قال الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ) الاولى أن يقول لان كل جزء من أجزائه إما أن يكون قابلاً للافتراق أولاً لا يكون فان كان قابلاً ثبت فيه الافتراق والابتعاد المدعى لان الجزء الذي لا يقبل القسمة أصلاً لا يفلا ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للتريد المذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين وسنعرف قوة الاول أيضاً ولو سلم ضعفه في قسم الامر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لثلاثه من اعتقاد المبتدئين المشتكين بعلم الكلام ويرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء ويذمه كما فعل الامام الرازي شكر الله عليه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالمنع والاعتراض عليه كما فعل الامام الغزالي في الهافت (قال الشارح أما الاول فلأنه انما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول انما يدل على وجود امر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية (٣١٧) الخط تعريف الخط والانسب

ما ذكره بعض المحققين ان الخطوط والسطوح موجودة في حشو الاجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن النهايات امر عديم وهمي محض ولو سلم وجودها لا يتصور حلول امر ذي وضع غير منقسم في امر ذي وضع الالحل غير منقسم منه وما يقال انه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لا ببعض الاجزاء ولا بجميع الاجزاء بالسريران قائم غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

الامر المتعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي فانه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدي قوي في العمل لا يحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدي الى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن السوفسطائي يقيناً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لانه تصديق بلا شبهة (قوله أولاً يخصص التقسيم) أي ويلزم أن لا يخصص التقسيم ان لم يندرج يقين السوفسطائي في التصور وينع عدم الاذعان مستنداً بأنه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لا في القلب (قوله امر فطمي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد في شرح المقاصد ما يدل عليه بل رد الشارح هناك وجوب اليقين في الايمان ومال الى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الايمان مع القطع بأنه لا بد في الايمان من الاذعان والقبول (قوله في باب الايمان الذي الخ) قال في الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عند كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والاذعان) فيه أنه لا نسلم وجوب الجزم في الايمان وان كان مشهوراً فيها بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف (قوله اشارة الى أن السكفر الخ) فيه بحث بل معناه أنا نجعله كافرأ شرعاً بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعاً وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما تراه

(م - ٤١ - حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل لا يخفى أن الاستدلال أيضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسماً لا الى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً لواقع كان كل منهما غير متناهي الاجزاء في نفس الامر فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار (قوله وانما العظم والصنم باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا إلا في انقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والربيط فلا ينتهي جزء من الاجزاء الى ما لا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يجزأ (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن إثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وان كان مبركاً من الهوى والصورة بأن يقال الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كان هذا الدليل تماماً ثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهوى والصورة وان لم يتم فلا يفيد إثبات الجزء وأن إثبات العدم مشترك للحكماء وان كانت الاجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن الفاعل عندهم فاعل بالاجباب والفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد وان لم يكن واحداً من جميع الوجوه فيصدر عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استعداذاً
المواد والاعزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد
المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها
وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون صوراً أو مركباً من الهولي والصورة فلا يتصور عندهم قدم الاجزاء
التي لا تجزأ * وأما الهولي فهي عندهم لا بد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهولي هولي أخرى لأن كل حادث
مسبق بآفة وإذا كانت الهولي قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كافي الافلاك أو بالنوع كافي العناصر فآيات الهولي
والصورة يؤدي الى قدم العالم وآيات الاجزاء يؤدي الى الحدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولا يلزم من بطلان دليل
واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فينا فيه الاستمرار الاول) وأيضاً انما يكون انعدام الاجساد على قدر تركبها من الهولي
والصورة بانعدام الصورة وفسادها (٣١٨) وحشرها حينئذ يكون إعادة تلك الصورة المعدومة وهو محال مطلقاً

الحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعتراض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي
لا الحكمي) وايمان الأطفال حكمي لا حقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن
الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والغفلة) عطف تفسيري للذهول
(قوله فذلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لا حال عدم التصديق) والمنافي للإيمان
هو عدم التصديق لا الذهول والغفلة عنه (قوله فليس كذلك) أي كحال الذهول (قوله ولا يخفى
أن الاقرار بهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان)
حتى يجرون عليه الاحكام (قوله فلا نقل) أي للفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله
والا لكان الخطاب) أي ولو كان لفظ الايمان منقولاً الى معنى آخر مع أنه لم يبين في الشرع
(قوله خطاباً بما لا يفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان في الكتاب والسنة
من غير بيان لمعناه ولو أريد به غير ما يعرفونه من لفهم لكان ذلك خطاباً بما لا يفهم ولما صح استعماله
من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان القوي) أي التصديق مطلقاً (قوله من المنقولات
الشرعية) أي من الالفاظ التي نقلاها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ما جاء
من عند الله (قوله في المعنى اللغوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل في الاطلاق هو الحقيقة)
أي الاستعمال في المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه مجتمعة الخ) فيه أن الشارح لم يقل
أن النصوص حجة بل قال ماضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزء
الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أي عند أهل اللغة (قوله ولا

ولا يحسن أن يقال محال
عندهم كما قال البعض في
آيات الجزئية بحجة عن
الظلمتين المذكورتين (قوله
أدلة دوامها المذكورة في
الكتب الحكمية الخ)
أجيب بأن مراد الشارح
أن دوام الحركة مبني على
آيات الكم المتصل وهو
لا يتصور على تقدير
الترك من الاجزاء التي
لا تجزأ واستماع الحرق
والالتماس مبني على نبوت
الكم المتصل أيضاً وقال
بعضهم أصول الهندسة
مخريف أو سهو وقع موقع
أصول الفلسفة وسبب

التعريف أنه لا يجوز عطفه حينئذ على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على آيات الهولي انتهى ولا يخفى (يخفى)
أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا يعني أنه لا يمكن تعقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون المحل
قال هذا غير منصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسألة شائعة (قوله وأما لانها عرض) قيل عليه القول
بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وقيل أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فجرد قولنا
الحادث إمامين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسماً من الحادث غاية ما في الباب أن اطلاق العرض على الصفات بمعنى أنها ليست
من الذات * ونقل عن الحشي وإما طرحها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد أنه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية في التعيين *
ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الإشارة الى حدوث القسمين معاً * لكن
الانطباق حينئذ أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والظاهر أن ما عدا الاكوان لا يعرض إلا للاجسام) وقيل بل للاجسام
المركبة * ونجى أنه مبني على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحسن فهو لا يفيد لان الجوهر غير محسوس

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لأن العقل لا يبالى بانصاف الجوهرية بل الاظهر على قاعدة المتكلمين
 أنه عارض للجواهر فانهم لا يقولون بحصول المزاج ولا يقولون بوجود الهيئة والسكم والمرض فليس عروض ماذكر في الحقيقة
 الا للجواهر (قوله ولعل ما في الكتاب رأى الشارح) كلمة لعل غير مناسبة ههنا لان الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه
 لا نقله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحقق أنه من عنده (قوله
 بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤول الى الإيجاب كما تقول الفلاسفة أن كون الواجب موجبا
 ليس كإيجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل
 لكن المشيئة لازمة فليأمل (قوله أي مستمر) أعني فسر به لئلا يكون الكلام لغوا لأن المراد من المستند المذكور القديم
 المستند لأن الكلام فيه لأن حاصل قوله والآي وإن لم يكن القديم واجبا لزم استناده اليه الخ لكن الاولى في التفسير أن يقول
 أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز القدم ومناقاة القدم بعدم فعله هذا (٣١٩) لوجه لا يراد الاستناد بشروط

متعاقبة فان المستند بالشروط
 المتعاقبة لا يكون الاحادنا
 وهو محل المستند على المطلق
 وخل القديم على المستمر
 لا للاحتراز عن اللغو بل
 لان المقصود اثبات عدم
 جواز القدم لاثبات القدم
 خروج عن الباق بدون
 الضرورة وقسوع في
 موارد الاشكال بل انيب
 (قوله فلا يلزم قدمه) أي
 استمراره والمراد فلا يلزم
 قدمه وإذا لم يلزم قدمه لم
 يلزم استمراره وإن جاز
 استمرار بعض الاشياء
 كالنفوس الناطقة عند
 الحكم فلا يضرنا لأن معنى

يجنى أنه الخ) أي دليل الكرامة على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه التصووص
 المعاضدة) لدلائلها على أن فعل القلب هو المنبر في الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي
 لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكلمة ذكر لفظ التصديق فهو يدل على
 التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو
 أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالة بالوضع على التصديق القلبي لا بعد في الشرع
 واللغة ايمانا ولا تصديقا ولا بد في عدم ايمانا وتصديقا في الشرع واللغة من دلالة بالوضع على
 التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولغة تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الاقرار
 بالوضع على التصديق القلبي لا يلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبرا في الايمان
 شرعا ولغة وأن لا يوجد الايمان بدونه إذ يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بأن
 توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع
 على التصديق القلبي بدونه وبعد ذلك الاقرار في الشرع واللغة ايمانا وتصديقا ولا يكون تصديق
 القلب لازما في الايمان على ما هو مذهب الكرامة فلا يكون ماذكره الشارح في الجواب مبطلا
 لمذهب الكرامة فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح لأن قوله
 لا خفاء في أن المنبر في التصديق عمل القلب دعوى البداة في أن التصديق القلبي معتبر في الايمان
 والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقيب
 بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لا استدلال والنعم والنقص في التنبه لا يجدي تنعاً (قوله اذا

اللزوم يكفي) قوله نعم يرد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولا يجب انتهاء علل الأعدام الى عدم تمتع لذاته حتى
 يمتنع زوال عدم الحادث بوجوده يعني الحادث * وأوجب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فلذا وجب انتهاء علل الوجوب
 الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل عدمه الى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لأن علة عدم المعلوم
 عدم علة التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرها * وقيل أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن
 تنتهي الى عدم تمتع لذاته لكن أعدام الوجودات الأولية يجب أن تنتهي الى عدم تمتع لذاته كأعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية
 مثلا * أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عديم فيكفي في عدمه زوال ذلك
 الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون) قبل ولان الايمان لا توجد في الخارج
 بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالأعراض والأمراض كلها جاذبة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة
 (قوله لم يرد سؤال آت الحدوث) نقل عنه نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

وهو بخالف قولهم السكون كونان انتهى وفيه انه لو كان مراده ان الكون الواحد ليس سكوناً عندهم سواء كان مسبوقاً بكون آخر أولاً فهنا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر في مكان آخر مع ان الشارح أول الكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الي أنهم جعلوا الشرط شرطاً للمبالغة ولا يخفى أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة فلا يرد ما قبل ان كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع ان ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة. ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح ان يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلاً ليس سكوناً عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل ههنا السكون الواحد على الإطلاق وأيضاً لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة فلم أن إرادته السكون الغير المسبوق بكون آخر (٣٣٠) الذي يؤم بطلان تعريف الحركة أيضاً باطل فدلنا يلزم من هذا الخلاف بطلان

التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعنى المجازي لكونه أهم في المقام * وظنى أن هذا المقول مما أسند الى الحشى وافترى عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعروف بأمر باطل ودفع سؤال لا يضر بأمر غير صحيح (قوله رد عليه أن ما حدث الخ) هذا الكلام منه إشارة الى ان الارجاع الذي اعتبره الشارح غير

اعتبر الدال دلالة لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول (وهو التصديق القلي (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تعليل لقوله فبطل (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضاً) أى لا اعتبار لدلالة اللفظ عندهم لكون المدلول معدوما اذ لو اعتبر في الاحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الاذعان في النار (قوله لم يستحق الجنة) أى يكون مؤمناً لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الايمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة * وفيه أن آيات اللغة بدليل عقلي بما لا يسمع بل طريق آياتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن اطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول (قوله كالنضبان والفرحان) أى يطلق لفظ النضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمانة الغضب (قوله لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أى يخالف اطلاق لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فانهم صرحوا بأن اطلاق المؤمن على المقر لكون اقراره دليلاً على التصديق فيكون الايمان مجازاً في الاقرار عندهم (قوله إلا أن يدعى وضع آخر) أى وضع لفظ الايمان للاقرار (قوله مواطاة القلب شرطاً) أى التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الزقاشي والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الايمان هو الاقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على الكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح ان المعطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * منقوض بقوله تعالى تنزل الملائكة والروح اذ قد عطف فيه الجزء على الكل * وتقرر الجواب أنه لا نسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل بل يجوز أن يحول الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المعطوف خارجاً عن المعطوف

مرضي وغير ملتفت اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم ومخالفاتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو إشارة الى سبب الارجاع وحقيقة ما ذكر والا فلا حاجة ليراده بعد العلم بما ذكر الشارح * والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجديدها غير باقية وأيضاً لا يختص الاكوان في الأربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الأربعة وهذه القرائن ترجح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أى لا بجميع الاجزاء ولا ببعض الاجزاء وفيه أنه وان استقل الى آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع مثلاً فليزم اشتراكهما في كل من الجزئين الا انه أكتفى بجزء واحد لكون المراد واضحاً عند من يكفيه الرمز والاشارة فسقط ما قبل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

يلزم في التميز الذاتي أي تميز الذوات والمسايات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتماثلين كالزوج والزوج
مثلاً (قوله وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الاكوان سواء كان القائل
به قائلاً بتجدد جميع الاعراض كالاشاعرة أولاً ولم يعترض عليه بأنه لا يصح على القول ببقائها فإنه لا معنى للاعتراض على قول
الحنفي بأنه لا يصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول
بكونهما عبارة عن مجموع اليتوئين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة) سواء كانت
آنية أو وضعية فلا يرد التخص بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبداهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لجيشها ببعضها
في كلام الشارح وهو أن الدليلين الاخيرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان الاحداث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة
وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلغ الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن المجرد الخ) لا يخفى
أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار فان المراد من المجرد (٣٢١) المجرد الغير المتغير كالعقول والنفس

فلا ينبغي الميولي والصورة
والبعد المجرد لان كلا
منها منجذب على تقدير
وجوده وغير مشترك مع
الباري في التجرد بمعنى
عدم الانتقار الى المادة
فهو معنى آخر غير مراد
هنا لان الجزء الذي
لا يجزأ مجرد بهذا المعنى
ولا ينبغي المتكلمون وجوده
فالاولى أن لا يورد الحاشي
هذا الدليل في هذا المقام
بل في القول التالي لهذا
القول (قال الشارح وأنه
يتمتع الخ) هذا عطف على
المحصر وانما خصه
لان مثل الميولي على

عليه (قوله فتأويل جملة خارجاً) أي جعل الجزء وهو الروح هنا خارجاً عن الكل وهو
الملائكة (قوله باعتبار خطائي) وهو أنه جعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم
فكانه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى بظاهر اقتضاء العطف المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزءاً من الايمان (قوله فان
اندوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون
دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) بمعنى الزيادة
قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بعمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد
وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضاً كان أو تفلاً) فعلاً كان أو تركاً (قوله كما
هو مذهب الحاشية الجاآن ها أبو علي الحاشي وابنه أبو هاشم فهو من
قبيل التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزءاً من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان وتقصانه (قوله بما يقع
جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزءاً من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو
انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزءاً منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزءاً منه والنوافل
بما جعله المؤمن جزءاً لا بما جعله الشارع جزءاً فان انتفاء النوافل لا يستلزم انتفاء الايمان (قوله من
غير أن يشرع) أي ليس بما جعله الشارع جزءاً (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

تقدير نبوته أيضاً لا يضر بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى
حدوث ما ثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العمدة في نفي
المجردات الغير المتحيزة القديمة فعلى الأدلة الثابتة مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة نفيها كذلك) ايراد هذا الكلام بما لا يحتاج اليه في هذا المقام
لان عدم تمامية أدلة الاثبات يكفي في المطلوب وان سلم أن لا دليل على النفي من الأدلة العقلية لكن الغرض اظهار الاحاطة
بجوانب الاقوال وان كان محلاً للمبتدئين وإقناعهم في التحير مع أنه أورد من بين الأدلة دليلاً ضعيفاً وحله على معنى يعجب منه
الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم أن ما لا دليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والانتقم
بمجرد الاحتمال في البعد والضلال ونختل في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفيستية السيئة الاقوال حتى نحتمل أن يكون محضرتنا
حيال شاهقة لا تراها ونشك باحتمال المجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم في هذه الاحتمالات ومنع التشكيك عنها

والالتفات إليها والانعماض عنها ويجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا الانتخار بوجدانها وبكثير كما هو دأب أهل الجدال القاعل للاختلال في المسأل وتكدر البال وسوء الاحوال والمحني كيف ذهب عن قوله يجب وقوله نفيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأين هذا من ذلك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركها والقصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولى أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حيثلانه لا يلزم من أزلية الجسم حيثل أنزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولى لها واستمرار الوجود المطلق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال * والجواب المذكور على تقدير تمامه انتهى أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الاولى ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية (٣٢٢) ان المساهية لم تخل عن وجود ما في تلك الأزمنة وهذا مبني على كون الكل

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب الكل) أي كل الفرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضا كان أو نفلا كما هو عند بعض المعتزلة كبد الحيار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أي في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجماعاً) فانه تكليف بنفس المعرفة (مقوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أي إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام وادعائه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفا بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤمناً مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف يحصل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله بقتة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت مباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فبرادف الايمان) أي يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ بأباه * وقد يجاب عنه بأن قول الشارح وذلك حقيقة

الطبيعي موجود في الخارج * ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية أنه لم يقع زمان الا وقد وجد فيه فرد من أفرادها لكنه يخالف لما اعتبره الشارح والمحني أيضاً وحيثل لا يتأتى ما ذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نفى اجمالي بما يعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل

تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلاً ولا ينبغي أنه ساقط فان مراد الناقض أنه لو استلزم انصاف كل فرد (التصديق) بالتام انصاف المطلق بالتام لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التام أصلاً سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا (قوله والاصوب أن يجاب بنهاية الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول أتأمل بك الشارح هذا الجواب لانه يعلم بما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان محتماً أو لا * وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جملة واللازم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجاً عنها فتقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا ينبغي أن هذا غلط فالحش فإن مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن حجة الحوادث ولكن لان قطع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

بالزمان ويصدق عليه في كل آن وفي كل ساعة وفي كل سنة مثلاً شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقدير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فانه بنفسك في غير موضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لا بطلان قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز ولضعف هذا السؤال آخره عن الكل والافرنية متقدمة على الثالث (قوله ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قبل قيد بالتوهم إذ المكان مشغول بالمتكلم مملوء به حقيقة وقراغه إنما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضئيل وفرضاً وتقيداً بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله * ويان كل من القيدتين خطأ فان المراد من التوهم أنه أمر معدوم ليس بوجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقين أيضاً فان الحيز أعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي (٣٢٣) الاجسام على تقدير كون كل

جسم متجزئاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب انكون السؤال مختصاً بالجسم فان الجوهر لا يمكن أن يكون متجزئاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) لم يقل من المحدث وان كان موافقاً للمذهب ومناسباً للمقام اشارة الى أن الاصح هو أن علاقة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال (قال الشارح أي الذات الواجب الوجود) إنما خصه بالذكر مع ان هذا اسم للذات المستجمع

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استغنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قوله وانما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الا بيتاً (قوله وليسلام كلمة من) لان ما كان بعضاً من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله الا بعض النجاة) والعلماء أعم من النجاة (قوله والايمان يقبل من طلبة) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولاً فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يغير ما صدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يتبع ما يغير ما صدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدون ولا يساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر وانصف به (قوله من الترادف والتساوي) أي التساوي في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أي بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أي لا يستلزم تحقق الاسلام فبهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أي انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى وانكن قولوا آمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أي انكم أسلمتم وانكم

لجميع الصفات السكالية اشارة الى كونه مداراً ومنشأً للجميع واكتفاء بما هو المقصود هما (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فان واجب الوجود عند الإطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره * وقبل احتراز عن المعلول عن علته النامة أي الواجب بالغير (قوله ان قلت الصفة الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم المنع لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يقيد المستدل ولا يضره والجواب الثاني اشارة الى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المبين وقوله لكن برده عليه أي على الجواب الثاني فهو استدراك عليه بمعنى لو كان من جملة العالم لا يلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيتوجه المنع حيث ذكره على قوله فلم يصلح محدثاً للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ما هو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه قلت هذا مما لا يساعد كلام الشارح أصلاً فانه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم الى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزاء

العالم عند الفلاسفة وأما الحدوث الذاتي فثبت عندهم بجميع الأجزاء وتصدر بعد ذلك لأثبت الحدوث الزماني فورد عليه اشكالات وسي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لنا احتاج الى الاستدلال والتكلمات والنسقات * وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحل المحدث على الحادث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حل المحدث على المعنى المؤثر الموجود وحل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بالواسطة وقال مراد الحنفي حل المحدث على الحادث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح إلا أنه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى بمجموع قوله المحدث بالذات القديم بالذات فمعنى قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى المحدث بالذات المنشي الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيان (قال الشارح مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له) يعني إذا كان من جملة العالم يلزم تخدوران * أحدهما أن يكون محدثاً لنفسه أيضاً * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها * والفاضل (٣٢٤) الحنفي اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والنشي لا يبدل على نفسه فلا

يكون محدثاً ومبدولاً إذ لا يكون حادثاً من العالم فيلزم التناقض وهو كونه محدثاً وعدم كونه محدثاً وما ذكرناه أظهر وأخصر (قال الشارح) وفريق من هذا ما يقال الخ أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا أن الممكنات غير متناهية في نفس الأمر * وتقرر أن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع ويجب لا يشذ عنه شيء يحتاج اليه العلة وهي لا يجوز أن تكون نفسه ولا مفضله بل لابد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود

سادقون في قولكم أسلمنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أي لم نسلموا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الأول معارضة) أي الاعتراض الأول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الانحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساويهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أي في شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشيء) أي ليس ما قد يقال الخ بشيء (قوله من الطرفين) أي عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكرنا من اشتراط مواطاة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المشايخ يعني عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شيء) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لا يجوز أن يقول العبد أنا مؤمن ان شاء الله وبشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أي الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردى) أي الكفر المهلك (قوله من علم الله) أي سعادة من علم الله (قوله أي ترجع جانب الوقوع) والحق

وراجب الوجود لا يكون الا قديماً ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في (ان) كل أن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ما هو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من الحماض والأمراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير انذ كورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلاسل كثيرة غير مخصوصة فسط ما ذكره الشارح وما ذكره الخيال وسائر الحشيش فان هذا الدليل كما لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضاً لا بنفسه كما ذكره البعض ولا يضم مقدمات كما ذكره الخيال فأمل وأنصف ولا يجادل مع من سمي في احتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل المنان * نعم يرد من ذكره على تقرير الشارح ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه معروض للمعالية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع وما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ما قبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع المساهبات الممكنة

وهذا المجموع يحتاج في الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لأن
الماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدأ نفسها لا يجوز أن تكون مبدأ لغيرها ما لم تتصف بالوجود فلم يكن شئ واجب الوجود
لشئ جميع الممكنات في العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطلان لأنه لا معنى
لأن يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى (٣٢٥) اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل

وليس كذلك بل هو
إشارة الى أحد أدلة بطلان
التسلسل فيرد عليه ما ذكر
بحسب الظاهر وإن أمكن
دفعه بأن مراده بقوله من
غير افتقار من غير استلزام
كما يفهم من قوله فتكون
واجباً فتقطع السلسلة أو
بأن المراد من الافتقار
افتقار المستدل لافتقار
الدليل يعني من غير احتياج
المستدل الى بطلان
التسلسل ومع بقاء التسلسل
ليس كذلك (قوله فالتمسك
بأحد أدلة الخ) فيه أن
التمسك بأحد أدلة بطلان
التسلسل لا نسلم أنه يكون
افتقاراً الى ابطاله في إثبات
الصانع وإنما يكون كذلك
لو لم يكن بدون ذلك وهو
ممنوع كما ذكرنا (قوله
ثبوت الواجب يتم بمجرد
الخ) لا يخفى أن الكلام
في إثبات الواجب الصانع
لتلك السلسلة فيحتاج الى
المقدمات المذكورة وبعد
الانضمام تنقطع السلسلة

أن قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البداهة لكن لما كان وجه
الحكمة في أفعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وطاعة لا واجباً عقلاً لم يجب عليه تعالى
بموجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لأنه مناف لايجاب الحكمة
لارسال الرسل (قوله ونخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه
وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يرجح استقامة أحد الطريقين
سلوك ذلك الطريق (قوله في الترك فلا ترجح) أى في ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا
التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا إشارة الخ (قوله من قبل موافقة الدعوى) أى
موافقة الامر الحارق للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جعله شاهداً لدعواه (قوله
كان قبل البعثة) الى الخ (قوله ولا أمة له هناك) نبوة آدم عليه السلام أتت على بعد
خروجه من الجنة كما ذهب اليه الا كثرون لافي الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد) على ما ذكر
في المواقف (قوله لم لا تكفي حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه أن ارسال الرسول الى شخص
واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلناك الى الناس وإلى
قوم فلا تكفي حواء أمة لا آدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام
فيكون آدم عليه السلام نبياً واعترض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم
موسى أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر
المسمى بالوحي المتلو وهو استماع الكلام المنظوم في القفظة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما
يفهم من قوله تعالى وقتلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسى عليه السلام
فهو بمعنى اللقاء المعنى في القلب أو استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي لغة والوحي بهذا المعنى
لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحياً مختصاً بالنبي عليه السلام
تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولا يتصور نبوتها (قوله وأم عيسى عليه السلام كذلك) أى بلا
واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكفي حواء أمة له وقد عرفت ما فيه والحق أن
نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التمين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره في الوجه
الاول (قوله أو الاجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله أنه نقل عنه من الامور الحارقة
للعادة الخ (قوله ومبني الاستدلال الثاني) وهو الوجه الاول من استدلال أرباب البصائر (قوله ومبني
الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أى على
وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعاً محمداً عليه

(م - ٢٢ حواشي العقائد ثاني) (شعاع الدين) فثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن
أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن إثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفى بأحدهما
لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشئ على
نفسه (قوله وما باطلان) قبل ممنوع لم لا يجوز أن تكون ماهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشئ ما لم يجب

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله يبطل التسلسل في جانب العلة فقط) لانه لا يجوز أن يقال اذا كان كل واحد علة لما بعده
فالمجموع من حيث المجموع بحيث لا يبتد عنه شيء معلول (قوله وهي لا تكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط
في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره الخشي والا لما احتاج الى الترتب الزماني * قال بعض الأفاضل ولا يحتاج الى ترتيب زمني
أبضا قانا تعتبر جميع النفوس الناطقة (٣٢٦) جملتين إحداهما بدون نفس زيد مثلاً والاخري مع زيد ثم نطبق

السلام لما خالفه (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية
وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أي حين بين
النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائع) أي شرائط الراوي للحديث
(قوله فيما يتعلق بأمر الشرائع) أي في تبليغ الأحكام ودعوى الرسالة (قوله اذلوجاز الخ) أي لوجاز
الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لا تدى الى ابطال دلالة المعجزة وهو
محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السوء) عند الأكثر
أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الأحكام لبطال دلالة المعجزة
وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما نعتد اليه) فان المعجزة إنما دلت على صدق النبي عليه
السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال
(قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة
على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة)
أي لا تدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي وبقيده
ولا فائدة هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكبرية عن
الانبياء (قوله والسكلام في الصدور) أي صدور الكبرية عن الانبياء ودليل المعجزة لا يدل
على فساد صدور الكبرية عنهم * وأجيب عنه بان جواز صدور الكبرية عنهم يستلزم جواز ظهورها
عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي
حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في الهلكة) والقاء النفس في الهلكة حرام (قوله ورد
بأنه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو يديهي البطلان وقوله يفضي الخ صرح
به في شرح المواقف (قوله إلى إخفاء الدعوة بالسكينة) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة)
أي في ذلك الوقت لفظة الوافق وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض)
أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني
جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام
بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان اظهار القاء النفس في الهلكة بالتعبد بل نقض
دليلهم بدعوة مسلمة عندهم الزاماً لهم فلا طريق لهم ان يمتنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض
فلا نقض (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف
الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى مقابلاً له فتدبر (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص)

الجملتين فان كان بازاء كل
شخص من الجملة الزائدة
شخص من الجملة الناقصة
كانت الناقصة مساوية
للزائدة هذا خلف وان لم
يكن لزم تنامي كل منهما
* وأجاب عنه بعضهم
باختيار الشق الثاني ومنع
لزوم تنامي لجواز كون
الزائد في غير المنطق واقعا
في الوسط * وقد يختار
الشق الاول مطلقاً أي
سواء كانت الامور الغير
المتناهية مرتبة أو غير
مرتبة ويقال لان لزوم
تساوي الجملتين فان وقوع
كل جزء بازاء كل جزء
من الجملتين كما يكون
بالتساوي يمكن أن يكون
بعدم التناهي وإن سمي
بمجرد ذلك تساوي فلان لم
استحاطه فيما بين التامة
والناقصة بمعنى نقصان شيء
من جانبها المتناهي فالتعويل
على الدليل السابق وان كان
مختصاً بجانب العلة (قوله
لانها مرتبة بحسب اضافها

الى أزمنة حدوثها) منثماً اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ (أي)
خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ونسبهم كل اثنين من آحادهما * والتطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم والترتيب وغير
الترتيب والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تنتهي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تنامي شيء منها *
والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما * وقد ألتفتوا على أن التطبيق بهذا الوجه

يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة . واختلقوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان آحاد الجملة فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيمكن تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لا تطابق بين آحادها لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة في الحقيقة (٣٢٧) عند صد التطبيق فلا تطابق فيها

أي العام هو المصروف عن ظاهره والمصرف عن المطلوب العام الجعل مقابلاً لمصرف عن الظاهر الخاص أريد به ما عدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خبرية الامة بحسب كالم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة اقتيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه ما فيه) أي على تقدير تسليم ما ذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد بوجه) أي الاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستني في المستني منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بأن الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواثيق وأن الاستدراج اعانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لاندعي الخ) أي لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فظاهر من مرهم ليس بمعجزة لتركها عليه السلام ولا ارهاص لمعنى عليه السلام ويؤيده علم مرهم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح في شرح المقاصد ولا يضرننا نسبته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالتزاع لفظي) أي التزاع في أن مظهر من مرهم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساد) اذ كلاماً في أن مظهر من مرهم نسبته كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان يتألف الاشباع الخ) أي بينا وبيننا مشمة أو متصلة بما الزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة واكونهما طرفين بنصفين معنى المجازاة لا بد لها من جواب والعامل فيها الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والافغنى المفاجأة كذا في شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عند الكرامة معجزة الخ) أي جعل الكرامة معجزة باعتبار دلالة على صدق دعونه وحقيقة نبوته لأنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتجدي (قوله انما هو بطريق التشبيه) أي تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحتمالية (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التعبير وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لانبأت أفضلية المذكور) أي الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يقد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أي تفضيل أبي بكر لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أي لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أي بعض أهل السنة (قوله الى سقفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أسماء الاسد وبه سعى الرجل وينو ساعدة قوم من الانصار

بينها في نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المترتبة لا توصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يعين الكل واحد منها مرتبة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تنامي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي والخشي الفاضل أشار الى لزوم اعتبار القرب لا مكان التطبيق دون الاجماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لالزام الحكماء في قولهم بعدم تنامي النفوس . لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيما بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * قيل المقصود ما أقاده الحكماء لانه لا تطابق فيما بين الامور الغير المجتمعة والغير المترتبة لا بحسب

نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق القرصى المتصور بالاجمال لا بالتفصيل ويمكن فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لاعسالة متفاوتة كما توهم * يعني ان انطباق الاجزاء المترتبة يستلزم تناميها وتنامي الاجزاء المترتبة يستلزم تنامي حدود النفوس الناطقة انضم المتناهي الى متناه مراراً متناهية يستلزم تنامي الكل (قوله فان المذهن لا يندر الخ) علة لانقطاع الوهم أي اعتبار العقل فلم يكن يرهان التطبيق

جاءوا (قال الشارح ولا يرد النقص الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فإن كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لا يجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقص بالمراتب (٣٢٨) الممكنة من الاعداد والمقدورات الممكنة أيضاً وإن كانت موهومة

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقص بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) استفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لا نختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فرداً من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويهما بعيني عدم الانقطاع كافي الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فإن مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وإن لم يكن جارياً باعتبار أوهام الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما لم يتغلبوا للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله أي أي أو بكرة) أي الصحابة (قوله بشبهة هي ترك القصاص) أي ترك علي رضي الله عنه قصاص الأشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلاف على الولاء) أي التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فإن وجوب المعرفة) أي معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الامام بالفعل (قوله وهذه الأدلة) المذكورة في الشرح (قوله لمطلق الوجوب) أي للوجوب على الله أو على الخلق وللوجوب بدليل سمي أو عقلي (قوله أصلاً) أي لا عقلاً ولا سماعاً (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الامام على الله لا عقلاً ولا سماعاً (قوله والحن والتبجح العقليين) أي وللبطلان قاعدة الحسن والتبجح العقليين فلا يجب علينا فتعين أنه يجب علينا سماعاً (قوله وأيضاً لو وجب الخ) هذا دليل آخر على أن نصب الامام ليس بواجب على الله أصلاً (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله ومعني النسبة إلى الجاهلية) بأن يقال ميتة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمي بأنه لا يجوز أن يراد بالامام هنا النبي عليه السلام (قوله هنا بالامام النبي عليه السلام) أي في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فإن قيل فعلى ما ذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للامام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصته والثاني باطل بداهة لاسترة فيه فالقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع إنما ينافي الثاني لا الاول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لا يقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه * فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه إنما يلزم أن يكون ظالمًا أن لو خلق الله فيه ذنباً مطلقاً للعدالة وهو غير لازم إذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مطلقاً للعدالة لكن يتوب فلا يكون ظالمًا (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ما حجة العصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله أن ما لها وغايتها ذلك) أي أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالمًا * لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تداعياً منه توسعة في الجواب واعتماداً على ما ذكره في هذا الكتاب فندبر (قوله لا يلزم أن

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقص بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) استفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لا نختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فرداً من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويهما بعيني عدم الانقطاع كافي الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فإن مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وإن لم يكن جارياً باعتبار أوهام الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما لم يتغلبوا للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق

فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتيب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر (يكون) ذكره * وأجاب تارة بأنه لاستحالة بالنسبة إلى العلم المحيط والكلام في إحاطة الأوهام * ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقاء كلام في الين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثير إنما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عذمي غير موجود لافي الخارج ولا في نفس الامر * ولو سلم وجودها في نفس الامر لانسلم عدم تنافها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الانبياء بتعلق

واحد أو تعلقات متناهية * وأمثال هذه الأباطيل لا يلبق أن تكون مكتوبة في الدفاتر حتى لا تحسب بها أوهام المبتدئين واللائي
بحالنا أيضاً أن لا نعرض لسؤاله ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين * فنقول لا يخفى أن المراد إيراد
النقض بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فإن كلا منها متناه وعلمه تعالى متعلق به مفصلاً
في الإزلة لأن علمه بجميع الأشياء أزلي متعلق بجميع الجزئيات في الإزلة (٣٣٩) عندنا فيرد هذا النقض على من

يقول به لأعلى من يقول
بحدوث علمه ولأعلى من
يخصه بالكلية * ولعل
وجه التأمل هذا وليس
المراد النقض بنفس علمه
أو بتعلقه بجزء من
التطبيق في تلك الأمور
الغير المتناهية بحسب علمه
تعالى وإن لم يجر باعتبار
أوهام الناس (قوله
توضيحه أن التناهي وعدم
التناهي فرع الوجود الخ)
يعني هذا مراد الشارح
وإن كان مردوداً بما
ذكره المحشي في القول
السابق ونموتاً عند
المتكلمين فاتهم يقولون
خلا متناه وخلا غير
متناه وهو أمر عديم أي
معدوم في الخارج وعدم
ولا يقولون بالوجود الذهني
والقول بأن هذا الاتصاف
وأمثاله على فرض الوجود
متمتع فاتهم يقولون زمان
متناه وزمان غير متناه وعدم
أزلي وأبدى مع قطع النظر
عن الوجود وفرضه

يكون عاصياً بالفعل) فإن المعصية أهم من الظلم فليس كل عاص ظالماً على الإطلاق كذا في شرح
المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مقطعة للعادلة مع عدم
التوبة والصلاح لأعلى أن الظلم هو التعدي على الغير إذ قد يكون ظلم العبد لنفسه (قوله وقد
يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (قوله على أن صبح الأفعال
للحدوث) لا للبقاء والاستمرار (قوله قالوا يشترط العدالة الخ) هذا تأييد لا يشترط عدم الفسق (قوله
هذا أعم) أي أنه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس ما لا يعلم غيره (قوله في خصوصيات
الأشخاص) أي في لمن خصوصيات الأشخاص (قوله وأما في الطوائف المذكورة) أي في لمن
الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترتب اللعن الخ) أي ليس الأمن للطوائف المذكورة بالأوصاف
لما أنه يعلم من أحوال الناس لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الخير فاللعن على الوصف إبعاد من
الخير والمقصود النهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد
الفن) أجيب عنه بأنه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد
الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل أنها ليست من مهماته ومعظم مقاصده
وسيد كر بعضاً من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصمه من الذنوب) أي حفظه بأن لا يخلق فيه
الذنوب (قوله لا يدفع كفرهم) لأن حدوث العالم بما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الإجماع
القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولاً فيه
غير ضرورات الدين متفق عليه بخلاف كفر المشرك للإجماع القطعي فإن فيه خلافاً فعند البعض
انكار الإجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله
لعدم اختلافها) أي حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لأن حرمة الحر
تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعدي فعدمهما لا ينافي الحكمة كما في الأئم السابقة (قوله
لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لا يخفى أن ترتيب قوله فأنك من المنظرين على دعاء
ابليس بأبي عن أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق (قوله في أمور
الدنيا) لأنها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لأن رحمته
فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أي تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون
ما فهمه سليمان أحق) وهو لا ينافي حقيقة ما فهمه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صواباً لا خطأً
(قال الشارح لا تفرقة في العبريات) فإن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار عام لكل فرد لا أن يكون
لبعض دون بعض وحينئذ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالخطأ وبعضهم بالإباحة في حكم واحد

(قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم السكلي وحاصل الدفع على ظاهره تقدير أن المراد من لفظ الله
مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وما ذكره المحشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر
بعد خبر عن المحدث للعالم يعني أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وإن كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام
فإنه مشتق من العلم المطلوبة بالدليل والوصف لا يحسن إلا بعد العلم والتبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتأخرين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أي إن أريد بقوله لا تفرقة في العمومات بين الأشخاص عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي (قوله فلا تقرب) أي لا يطابق الدليل المدعي اذ كلامنا في الحكم الاجتهادي أي قولنا المجتهد قد بخطي براد به أن المجتهد قد بخطي في الحكم الاجتهادي والدليل انما يثبت أن المجتهد بخطي في الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب (قوله وإن أريد بالنسبة إلخ) أي إن أريد أنه لا تفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق اجتهادياً كان أو غير اجتهادياً (قوله بل هو أول المسئلة) اذ مآل قولنا المجتهد قد بخطي إلى أن التفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق (قوله لا تفضل العامة) والوجهان الاخيران يفيدان تفضيل العامة *

والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظيم وصلى الله

على سيدنا محمد النبي

الامي وعلى آله

ومحبه وسلم

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل

نظام بعد أن اعتني بتصحيحها ونقيحها جمع من أفاضل العلماء

الاعلام * فصارَت هذه المجموعة أصح ما طبع إلى الآن

وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير إلى الله تعالى

فرج الله زكي الكردى * بمطبعه

مطبعة كردستان العلمية *

بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هـ

على صاحبها أفضل

الصلاة وأزكى

التحية

قل هو الله أحد (يعني

يتوهم من ظاهره أيضاً

الاستدراك ويمكن دفعه

بأن يقال المراد من

الوحدة الوحدة في صفة

وجوب الوجود لافي

الذات وإن أمكن دفعه

بجمله بدلاً من الله تعالى

أو خيراً عن هو لاعت

الله فلا يرد أن هذا التوهم

لا يثبت على بعض التقادير

ودفعه أيضاً لا يثبت على

ما اشتهر من أن المراد

من الاحد الوحدة في

الذات * هذا آخر ما كتبه

العلامة محمد الشريف رحمه

الله تعالى * والله الحمد

والمنة وصلى الله على سيدنا

محمد النبي الامي وعلى آله

ومحبه وسلم آمين